# المنهج في فهم التراث عند طه عبد الرحمن


أعداد

محمد سعد محمد الشمري


المشرف

الأستاذ الدكتور وليد أحمد عطاري

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة


كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية


تشرين ثاني، 2017

**نموذج ترخيص**

أنا الطالب : محمد سعد محمد الشمري أمنح الجامعة الأردنية و / أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو استغلال و / أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونية أو غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراة المقدمة من قبلي وعنوانها.

المنهج في فهم التراث عند طه عبد الرحمن

وذلك لغايات البحث العلمي و/ أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعات و/ أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميع أو بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: محمد سعد محمد الشمري

التوقيع:

التاريخ: ٢٩/١١/ ٢٠١٧ م

# قرار لجنة المناقشة

**نوقشت هذه الرسالة / الأطروحة (المنهج في فهم التراث عند طه عبد الرحمن) وأجيزت بتاريخ 2017/11/20.**

| **أعضاء لجنة المناقشة** | **التوقيـــــــــع** |
|---|---|
| الدكتور وليد أحمد عطاري، مشرفاً<br>أستاذ – فلسفة العلوم الاجتماعية والإنسانية | ................................ |
| الدكتور سلمان فضيل البدور، عضواً<br>أستاذ – فلسفة اسلامية ومقارنة | ................................ |
| الدكتور توفيق الياس شومر، عضواً<br>أستاذ مشارك – فلسفة غربية | ................................ |
| الدكتور محمد خالد الشياب، عضواً<br>أستاذ مشارك – فكر عربي (جامعة الأميرة سمية) | ................................ |

# الأهداء

أهداء إلى أعز الاصحاب.... بل الاخ......

إلى الأخ.........

الذي جمعنا الحب والمودة والإيمان.......

وأقول لك

رحلت دون أن تترك لنا عنواناً....... رحلت دون إن تودع صديقاً وخلاناً

هذه رسالتي المتواضعة أهداء إلى روح الاخ الدكتور ضيف الله سليمان زبن الحربي

رحمه الله

**الباحث**

**محمد الشمري**

**الشكر والتقدير**

الحمدلله والشّكر أولاً لله تعالى، الذي ألهمني الطّموح، ومنحني العلم، والمعرّفة، والقدرة على إتمام هذا الجهد المتواضع، ومن لا يشكر الناس لا يشكر الله : وأثني بعظيم الشّكر والامتنان للأستاذ الدّكتور وليد عطاري الذي أشرف على هذا الجهد، ولم يبخل عليّ بتوجيهاته الكريمة فكان الأُستاذ الفاضل، والنّاصح الأمين الذي يمثّل لي منبراً للعلم والمعرّفة، فله منّي كلّ الاحترام والتّقدير، كما أشكر الدكتور سلمان البدور بما قدم من مد يد العون والمساعدة لي، من خلال فتح أبواب العلم في الفلسفة فكان لي معلماً وملهماً.

واتقدم بالشكر الوافر إلى قسم الفلسفة في الجامعة الأردنية ممثلة برئيس القسم الأُستاذ الدكتور ضرار بني ياسين، كما وأتقدم بالشكر والتقدير للأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة على تفضلهم بقبول مناقشة هذة الرسالة، وتحملهم عناء قراءتها ومراجعتها وإثرائها بملاحظاتهم القيمة التي لم أتردد في اتخاذها طريقاً في البحث، كما أتقدم بجزيل الشكر والتقدير لزملائي وأخواني في قسم الفلسفة.

**الباحث**

**محمد الشمري**

## فهرس المحتويات

# المنهج في فهم التراث عند طه عبد الرحمن

اعداد

محمد سعد محمد الشمري

المشرف

الأستاذ الدكتور وليد عطاري

## الملخص

تناولت الدراسة المنهج في قراءة التراث ودراسة في المشروع الفكري عند طه عبد الرحمن من خلال التعرّف على المبادئ والأسس الفلسفية التي قام عليها مشروعه الفكري، وكذلك التعرّف على موقفه من إشكاليات التراث، وكيف تم التأصيل للمدارك المعرّفية فيه، ومعرّفة موقفه من التقليد الفلسفي، وكيف يمكن إن نحرر القول الفلسفي.

وقد خلصت الدراسة إلى عدد من النتائج أهمها إن طه عبد الرحمن رتب الأخلاق إلى ثلاث مراتب : أولها اخلاق يدركها العقل المجرد (تكون الأخلاق مجرد أحكام عملية قابلة لإن تعرّف وتعلم نظريا) وثانيها أخلاق يدركها العقل المسدد (تكون الأخلاق الدينية تصرفات وسلوكيات يتوجه بها العاقل إلى خالقه وإلى غيره)، وثالثها أخلاق يدركها العقل المؤيد (يتعدى الوحي المكتوب الأمر إلى الناس أجمعين).

وقد أظهر طه عبدالرحمن أن إنتهاء العقل إلى الحدود فينبغي أن يسلم بأن هناك حدود والفيلسوف لا يريد أن تكون هناك حدود، ولقد ربط طه عبد الرحمن تأسيس الحداثة الإسلامية بحق الإبداع، فبوجود تطبيقات ممكنة لروح الحداثة، يبدع المسلمون حداثتهم الخاصة، ويبتعدون عن التطبيق الغربي للحداثة، لذلك تعتبر الحداثة تطبيقاً داخلياً لا خارجياً وبالتالي تطبيقا إبداعياً لا تطبيقا اتباعياً. وأقام طه عبد الرحمن نظريته في الحداثة على التفريق بين "واقع الحداثة" "كما يجري في الغرب"، وبين روح "الحداثة" أي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان وأخضع طه روح الحداثة لثلاثة مبادىء (الرشد، النقد، والشمول).

# مقدمـــــة

بدأ الكاتب والمفكر طه عبدالرحمن بالظهور على الساحة الثقافية العربية، باعتباره صاحب مشروع تجديدي إحيائي، فكري وفلسفي، حيث إن طه عبد الرحمن اهتم وقام بدراسة التراث والدين والسياسة والحداثة لذا فإن مشروعه يعتبر مشروعاً أبداعياً يهدف من خلاله إلى توطين أصوله الفلسفية وفروعه المعرّفية والعمل على توضيح ملامح نظريته لكل شخص له هدف وطموح في الإبداع في مجال تفكيره.

إن أهمية مشروع طه عبد الرحمن تكمن في محاولة السعي إلى إحياء الإجتهاد والابتكار في الفكر العربي والإسلامي، والعمل على إنشاء فلسفة إسلامية مبنيت على الأخلاق وليس فقط على العقلانية المجردة، حيث بين طه عبد الرحمن إنه "لا تفلسف بلا تخلق"، حيث ربط القول بالعمل، أي الفلسفة بالسلوك، وقد وضع تصوراً لعقلانية توافق الأخلاق الإسلامية مبنيت على الأخلاق، أي جعل العقل يتبع وينبع من الأخلاق، فالأخلاق هي جوهر الإنسان وليس العقل.

إنتقد طه عبد الرحمن في كثير من الكتب ومحافل المفكرين العرب الذين اتخذوا من العقلانية الغربية منهجاً ورسالة للنهوض بواقع العالم الإسلامي، لذا نجد طه عبدالرحمن يحاول تجديد الفكر الديني والأخلاقي، والعمل على إقامة فلسفته التي بنيت على القيم العملية المستمدة من الأخلاق الإسلامية، حيث إنه قام بصياغة مصطلحات ومفاهيم مشروعه الفكري دفاعاً عن الهوية والأصالة بمفهومهما الديني والأخلاقي، وظل متمسكاً برفضه لجميع ما يتنافى مع الوحي الذي تقوم عليه حضارة الإسلام.

إن الهدف الذي بُني عليه مشروع طه عبد الرحمن هو إحداث تغيير فلسفي في كثير من المفاهيم والتصورات السائدة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، مثل الحداثة، والعقلانية، والنقد، والبرهانية، وغيرها، ولم يقتصر التغيير فقط على ذلك بل على العديد من الرواد من أجل بناء معالم ومسالك الإبداع الفلسفي والتجديد النظري والعملي في الفكر العربي الإسلامي.

سأحاول في هذه الدراسة إلقاء مزيد من الضوء على هذا المشروع الخصب والأصيل الذي قدمه د. طه عبد الرحمن.

لقد ركز طه عبد الرحمن في مشروعه الفكري على تقويم التراث وقد اتصف جهده بوصفين أساسيين:

**الأول:** لم يتم التحدث عنه مسبقاً، حيث يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد: "لقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف، فهو غير مسبوق، لأننا نقول بالنظرة التكاملية حيث يقول

غيرنا بالنظرة التفاضلية، وهو غير مألوف، لأننا توسلنا فيه بأدوات (مأصولة) حيث توسل غيرنا بأدوات منقولة"[1] فقد أخذ بالنظرة الشمولية التكاملية إلى التراث وليس بالنظرة التجزيئية والتفاضلية، فبعد إن بين كيف إن الاختيار التجزيئي في تقويم التراث ينبني أساساً على النظر في مضامينه من دون الوسائل التي تم بها إنشاء هذه المضامين وتبليغها، اشتغل باستخراج الآليات الإنتاجية التي تحكمت في بناء التراث، وزودت أجزاءه بأسباب التداخل والتكامل فيما بينها، مستخدماً في ذلك مفهومين متفردين هما: مجال التداول والتقريب التداولي.

**الثاني:** إنه نحى منحى غير مألوف، لإنه توسل فيه بأدوات مأصولة وليس بأدوات منقولة، فبعد إن وضح كيف إن الاختيار التجزيئي في تقويم التراث يتوسل عند النظر في مضامينه بمناهج منقولة مع الغفلة عن صبغتها التجريدية وقلة المكنة من دقائقها التقنية، تولى بيان الأوصاف الآلية والعملية الاعتراضية للمنهجية الخاصة بالتراث، مستثمراً لها فيما أبطله من دعاوى التفاضل وفيما أثبته من دعاوى التكامل.

لقد وضع طه عبد الرحمن أصول فلسفة عملية إسلامية تفتح باب تجديد الفكر الديني وإحياء إنتاجيته، وتزود اليقظة الإسلامية الجديدة بأسباب التكامل والتجدد التي تدعمها وتحصنها.

وسأحاول في هذه الدراسة تحليل المشروع الفكري عند طه عبد الرحمن، وذلك من خلال الإجابة عن التساؤلات التالية:

1- ما هي المبادئ والأسس الفلسفية التي قام عليها مشروع طه عبد الرحمن الفكري
2- ما موقف طه عبد الرحمن من إشكاليات التراث، وكيف تم التأصيل للمدارك المعرّفية فيه.
3- ما النظرة التكاملية للتراث العربي والإسلامي لدى طه عبد الرحمن وكيف استطاع إقصاء النظرة التجزيئية للتراث.
4- ما هو مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن وكيف استطاع إن يربط بين آليات التداخل المعرّفي.
5- ماهي الرؤية العملية لتجديد مقاصد الشريعة عند طه عبد الرحمن.
6- ما هو موقف طه عبد الرحمن من التقليد الفلسفي، وكيف يمكن إن نحرر القول الفلسفي.
7- ما هي الفلسفة التداولية عند طه عبد الرحمن.
8- كيف نصل إلى الإبداع الفلسفي، وماهي أبرز موانع هذا الإبداع.

(1) عبد الرحمن، طه (2007)، **تجديد المنهج في تقويم التراث** , ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي, ص 12.

# الفصل الأول

## الأسس الفلسفية لمشروع طه عبد الرحمن

### الوجود الإنساني وغايته:

في هذا الفصل سوف نتحدث عن الأسس الفلسفية لمشروع طه عبد الرحمن بشكل عام، فهذا الفصل هو إطلالة عامة على ملامح مشروعه الفكري، فلا تستطيع دراسة واحدة أن تلم بهذا المشروع الكبير، لذلك سوف نحاول في هذا الفصل قدر الإمكان التعريج على النقاط الأساسية في مشرعه الفكري.

إن أهم المباحث الفلسفية للوجود الإنساني وغاياتها هي خدمة الإنسان ونقله وترقيته إلى الأفضل، ومنذ بداية الحياة الإنسانية اهتمت المباحث الفلسفية بقضية التكوين والخلق والخليقة وأخذت تحاور وتحاول وتتأمل الإجابة عن الأسئلة الوجودية التي تلوح في فكر الإنسان(1)، حيث يقوم أساس التفكير عند الإنسان على معنى الوجود ومدى أهمية الإنسان وما هو دوره وموقعه في الحياة بين الموجودات، فقد حاولت الفلسفة الإجابة على جميع هذه التساؤلات التي تدور في فكر الإنسان بطرق شتى(2)، ويرى المفكرين إن التاويلات عند الإنسان أخذت طابعا دينيا وأسطوريا لإنه متدين على الفطرة وإن الإيمان ينبع من قلبه وعقله(3).

لذلك يمكننا إن نقول بإن الإنسان بدأ بتكوين الفلسفة لديه عندما بدأت تساؤلاته عن سبب وجوده وعن سبب وجود الموجودات من حوله، وللإجابة على هذه التساؤلات نحتاج إلى تفكير فلسفي.(4) كما بين أفلاطون وأرسطو إن سبب الفلسفة لدى الإنسان يعود إلى الدهشة التي أتاحت للإنسان إن يتفلسف لإن الذي يندهش يشعر بالجهل فلابد من وجود التفلسف للخروج من الجهل(5).

سوف نعرج هنا قليلاً على بعض الفلسفات الكبرى القديمة، وننظر كيف كانت نظرتها للوجود الإنساني، خصوصاً الفلسفات الدينية منها، حيث ينطلق طه عبد الرحمن من رؤية دينية إسلامية للوجود الإنساني. فقد نظرت الفلسفة المصرية القديمة إلى الإنسان على إنه مكون من

---

(1)أحمد، عزمي (2015)، **الوجه الآخر للفلسفة مدخل معاصر**، ط1، إربد: عالم الكتب الحديث، ص141.

(2)بيجوفيتش، علي (2013)، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ط3، القاهرة: دار الشروق، ص66.

(3)حسن، ماجد (2003)، **عصر الجهل، إشكالية التخلف وضرورة التنوير**، ط1، بيروت: دار الكنوز الأدبية، ص49 وما بعدها.

(4) مجموعة مفكرين، **أطلس الفلسفة**، ط 1، بيروت: المكتبة الشرقية، ص1.

(5) المصدر نفسه، ص11.

روح وجسد فالروح لا تموت وإنما الجسد لذلك قاموا ببناء الأهرامات والقبور لحفظ الأجسام الميتة، أما عن حياة الإنسان فهو قادر على اختيار الفعل ويستطيع من خلال الأعمال التي يقوم بها إن يغير قدره لكن كل ذلك يتوقف على رضى الآلهة. والفلسفات الأخرى كالفلسفة الهندية فهي متعددة الأديان، أي فيها العديد من الأديان مثل الهندوسية وغيرها، فالبعض من هذه الأديان يرى إن الإنسان هو مقياس للحقيقة، وغيرهم يرون " إن مصير الإنسان يتوقف على أعماله في الدنيا. والديانة البوذية فتعتبر إن الجوهر الأساسي لفكرتها هو(الألم) والذي يعني الوجود الإنساني نفسه. فالحياة إما إن تكون ألماً، أو سعادة تنتهي بألم، والنرفانا هي الغاية التي يسعى الإنسان إليها بعد خلاصه من الألم والوصول إلى السعادة الحقيقية. أما الفلسفة الصينية فترى إن الإنسان هو سيّد الخليقة ومرتبته في النظرة الكنفوشية تعادل مرتبة السماء والأرض. أمّا الفلسفة الفارسيّة ترى إن الإنسان إمّا إن يكون مع إله الخير أو مع إله الشر" [(1)].

بعد هذا الاختصار السريع لرؤية الأنساق الفكرية القديمة للوجود الإنساني، حيث أصبحت هذه الرؤى ثابتة، وحجر الأساس لأمتداد الأديان وبقاء معتقداتها لأزمنة طويلة، إلى أن أتى القرن التاسع عشر حيث إنفصل العلم عن الفلسفة، بشكل واضح وكبير، فابتعد الكثير من العلماء عن الفلسفة وبعضهم ابتعد عن العلم. حيث يرون إن العلم أدّى إلى خيبة أمل للعالم بسبب العقليّة الأداتيّة للتقنيات. لقد أعتقد إدموند هوسرل (Edmund Husserl) (1859-1938) الذي يُعدّ أب الظاهراتيّة وقد أكّد إن التطور الأعمى للعقليّة العلميّة أدّى إلى أزمة ضمير، حيث يرى إن العلم أخرج من دائرة اهتمامه القضايا التي تتعلق بالمعنى أو غياب المعنى عن الوجود الإنساني[(2)]. فقد جاء مفهوم " خيبة أمل العالم " كثيراً في أعمال وأقوال الفلاسفة والعلماء، حيثُ حلّ العلم مكان الدين وعالم الأرواح، وأزال عنها روحانيّتها كما أخضعها إلى أحكام قانونيّة تخضع لفكر عقلاني. وكان هذا التّطور للعلم هو ما جعل طه عبد الرحمن في جميع كتبه يحاول تحجيم العقل الأداتي أو العقل البرهاني وإعادة الروحيّة الإسلامية إلى مكانها الطبيعي [(3)]،وبذلك قد تمّ توضيح أشهر النظريات والفلسفات التي تنظر للإنسان ووجوده والغاية من وجوده. نأتي إلى طه عبد الرحمن ونظرته إلى الوجود الإنساني وهي نظرة إسلامية، ينطلق منها طه عبد الرحمن حيث يرى إن

---

(1) ناصر، إبراهيم (2004)، **فلسفات التربية**، ط2، عمان: دار وائل للنشر، ص 130-131.

(2) مجموعة مفكرين (2009), **فلسفات عصرنا : تياراتها, مذاهبها, أعلامها, وقضاياها**, ط1، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون, , لبنان, ص44.

(3) المصدر نفسه، ص 300.

ازدواجيّة الوجود الإنساني أساسي نبني عليه آراءنا وجوداً وسلوكاً[1].كما يرى إن الإنسان عبارة عن شخصية مزدوجة مكون من عنصر مادي تمثل في التركيب العضوي وعنصر غير مادي متمثل بالروح . فقد وصفه بإنه يعيش في عالمين وليس في عالم واحد تضامنا مع تركيبه [2].

ركّز طه عبدالرحمن على إن ازدواجيّة الوجود الإنساني تنبع من تكوين الإنسان نفسه، حيث يرى إن العالم المرئي يختص به العقل المجرد أو العقل الأداتي[3]، ويرى إن العقل المجرد هو مجرد طور من أطوار العقلانية وهو أضعفها ويعلوه العقل المُسدّد ثمّ العقل المؤيّد ويرى إن هذا العقل سبب أزمة الحداثة والعلمانية [4]، حيث إن الله سبحانه وتعالى جمع كل صفات الروح والفكر والمادة بالإنسان وعلمه الأسماء كلها، وجعله خليفة له في الأرض، وكرمه عن بقية المخلوقات وفضله عليها وخاطبه بالقرآن لينظر في نفسه الإنسانية والبحث عن أسرار الكون من خلال عقله، وأكد الخطاب القرآني إن النفس الإنسانية تميزت بالفطرة، فالإسلام سعى جاهداً إلى المحافظة على الخير الذي يكمن في داخل الإنسان وربطه بدور الله ووحيه. وعرّف طه عبد الرحمن الذاكرة الغيبية بإنها:" الفطرة التي فطر عليها الإنسان باعتبارها تحفظ الذكريات عن أفعال وأحداث حصلت في العالم الغيبي قبل خروجه إلى العالم المرئي[5]، فقد أكدت وجهة النظر القرآنية إن الوجود الإنساني يعتمد اعتمادا أساسيا على وجود الله تعالى فهو خالق الكون جميعاً، فقد وصف علي عزت في كتابه "الإسلام بين الشرق والغرب إن سر وجود الإنسان هو الخوف، وخوف الإنسان يختلف عن الخوف عن باقي المخلوقات لإنه خوف روحي كوني بدائي. وهذا ما قاله (مارتن هايدغر- Martin Heidegger)(1889-1976) عن الخوف فقد وصفه بحب الاستطلاع والإعجاب والدهشة وهذه المشاعر أساسها ثقافتنا وفنوننا [6].

وطه عبد الرحمن يحاول تجاوز العقل المجرد المرتبط بالعالم المادي إلى أفق أوسع وهو ما يُسمّى السّعة الإئتمانيّة. والوجود الغيبي للإنسان لا يرتبط بالعقل المجرد وإنما بالقيم الأخلاقيّة التي هي جوهر فلسفة طه عبد الرحمن والتي تنقسم إلى قسمين :

---

(1) عبد الرحمن، طه (2012), **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى السعة الإئتمانية**, الدار البيضاء: المركز الثقافي، ص39.

(2) الصدر، محمد باقر (2004)، **فلسفتنا**، ط3، بغداد: دار الكتاب الإسلامي، ص 441.

(3) لمزيد من التفصيل في رتب العقول عند طه عبد الرحمن ينظر إلى كتابه : **العمل الديني وتجديد العقل** , الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

(4) عبد الرحمن، طه (2014)، **بؤس الدهرانية : النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص 167

(5) عبد الرحمن, **روح الدين**، ص 510

(6) بيجوفيتش ، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ص 77.

- القيم الزاحفة : وهي التي تقتصر على عالم الإنسان المحسوس (العالم المادي) وتتحدد بها الإنسانية الدنّيا. والقيم الزاحفة كما يُعرفها طه عبد الرحمن هي "القيم التي تحصر تطلعات الإنسان في نطاق الحياة المادية، فحيثما توَّجه لا يجد إلا أفق المحسوسات"[(1)].

- القيم العارجة : وهي التي تتجاوز العالم المرئي إلى عوالم غيبيّة أخرى وتتحدّد بها الإنسانيّة العُليا. حيث يُعرفها طه عبد الرحمن بأنها القيم: "التي ترفع همة الإنسان إلى الإنطلاق في آفاق أرحب من العالم المادي، حتى كأنه ينظر إليه من عل"[(2)]. يتضح لنا بأن الفرق بين القيم الزاحفة والقيم العارجة، بأن الاولى تختص بالعقل المجرد وبالوجود المادي للإنسان، وهذا ما أقتصرت عليه العلمانية من وجهة نظر طه عبد الرحمن، أما القيم العارجة، فهي القيم التي تختص بالعقل المؤيد وبالوجود الروحي الأوسع للإنسان، وهو يشير هنا إلى القيم الروحية الصوفية، أي يؤيد العرفان على حساب البرهان، على العكس تماماً من الجابري.

إن هذه القيم مُرتبطة بوجود الإنسان نفسه حيث يرى طه عبد الرحمن بإن الوجود المرئي للإنسان هو وجود الإنسان الأفقي، والوجود الغيبي هو وجود الإنسان الرأسي، لذلك لابُدّ إن تتشكّل جميع أعماله وأحواله في ماهيتها وبنياتها بمقتضيات الحياة المزدوجة[(3)]. لذلك على الإنسان إن يجتهد في العمل ويراقب نفسه حتى تنبعث من روحه القوة، هذه القوه يراها طه عبد الرحمن قوة فطريّة موجودة مع وجود الروح. وهذا يدل على المنزع الصوفي لطه عبد الرحمن ونظرته للوجود. فهو يتطلق من منطلق صوفي بحت.

يقول ايهاب كمال في كتابه" الطرق الصوفية" إن الطريق الصوفي الإسلامي ينتهج طريقا في العبادة يتحدث عن المعاني الروحية وتأثيرها على القلوب أو استخدام منهج الترقي الأخلاقي الذي سار عليه المارون على الله الذي يعتبر الأساس في فلسفة طه عبد الرحمن[(4)].

بدأ طه عبد الرحمن من مسلّمة تعددية الوجود الإنساني إلى توسيع آفاقه إلى إن تصبح هذه التعددية مزدوجة، أي بين عالمين عالم الغيب وعالم الشهادة، وطرائق هذا الإزدواج تختلف باختلاف الأفراد والمجالات فقد يشتد حتى يصبح العالمان كانهما عالم واحد أو يخف وكانه لا علاقة بينهما أو يتساويان أو يترجّح أحدهما على الآخر[(5)]. واضح جداً بأنه يقصد معراج الصوفي

(1) عبد الرحمن, **بؤس الدهرانية**، ص 166

(2) المصدر نفسه، ص 167.

(3) عبد الرحمن، **روح الدين**، ص 40

(4) محمد، أيهاب كمال (2006)، **الطرق الصوفية : حقيقة أصيلة أم بدعة دخيلة**، ط1، القاهرة: الحرية للنشر والتوزيع، ص 30

(5) عبد الرحمن، **روح الدين**، ص 51.

في طريق السالكين إلى الله، فيبدأ الإنسان بالنظر إلى الموجودات المحسوسة، وهذه البداية، ثم ينتقل إلى القيم المودعة فيها أي الآيات من المنظور الصوفي، حتى يصل إلى مرحلة الفناء حيث يرى الله في كل شيء أي يرى الوحدة في الكثرة، وهذا هو ما يقصده طه عبد الرحمن في قوله "فقد يشتد كأن العالمين عالم واحد أو يخف كأنه لا علاقة بينهما".

إن هذا التصور الواسع للوجود هو الأساس الذي إنطلق منه طه عبد الرحمن لتقويم العلمانية، فيجدر بنا إن ننظر أين موقع العلمانية من هذا التوسيع، إن هذا التوسيع يتخذ وجودين أو أكثر، فمثلا الإنسان قد يتواجد في العالم المرئي وأيضا يمكنه إن يتواجد في أكثر من عالم غير مرئي، وهذه الفكرة مستمدة من مراتب الأحوال والمقامات في التراث الصوفي، ويرى طه عبد الرحمن إن الذي يغيب عن بصر الإنسان في هذه العوالم المتعددة ليس بالضرورة إن يغيب عن بصيرته، فالبصيرة تشاهد الغائب والبصر يشاهد الحاضر والمشاهدة بالبصر تقوم بها نفس الإنسان وهي مبدأ التغييب لديه. أما المشاهدة بالبصيرة تقوم بها روح الإنسان التي هي مبدأ التشهيد(1).

ومن ذلك نستنتج إن الإنسان هو الكائن الذي يعيش في بحث دائم عن المعنى العميق والحقيقي لوجوده أي ما هو ضروري ولا غنى عنه، إلا إن الإنسان لا يستطيع الوصول إلى الغاية الضرورية له إلا من خلال هبة محضة أو نعمة إلهية ومن غير ذلك فلا يستطيع الوصول إليها(2).

**2- الجمع بين الدين والأخلاق**

سيطرت على الفلسفة تصورات مختلفة ومن هذه التصورات النظرة الاستدلالية التي تحتاج إلى استخدام العقل والنظر، للوصول إلى الحقائق سواء في الغيبيات أو الكونيات أو السلوكيات، ولكننا عندما ننظر إلى هذه التصورات نجد، بمقتضى منطقي، إن النظر المجرد لا يمكنه إن يحكم على سلوكيات الإنسان لإنه يحتاج إلى التحقق من خصائص السلوكيات التي لابد إن تكون مصحوبة بالعمل حتى تتيح لنا فتح آفاق جديدة لإن العمل قد يؤثر على النظر مما يؤدي إلى إنشاء استدلالات جديدة في النظر و استشكالات في القضايا(3).

إن الدين هو منبع السلوك الإنساني والأخلاق والقيم، ففي الماضي كان الدين المسيحي من الديانات الأخلاقية ولكن مع تسلط البابوية والإقطاعية في اوروبا حطموا جميع المعاني الأخلاقية بالرغم من المحاولات الجادة لإعادة الأخلاق.

---

(1) المصدر نفسه, ص51.

(2) سكاتولين، جوزيبي (2013)، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص 188.

(3) المصدر نفسه, ص85.

هذا ما دفع العلماء لنشر الوعي والإرشاد حول الفكر العلمي الذي قد يسهم في عدمية الأخلاق والتقاليد المتعارف عليها. وإن سبب إنتشار الفكر اللاأخلاقي قد لا يكون بسبب إرادة وفكر سيء وإنما أصبح سلوكاً علمانياً اعتيادياً غير مسؤول ناجم عن تقليد الغرب في كل شيء دون الرجوع إلى أصلهم ودينهم ونشأتهم وعاداتهم التي نشؤوا وترعرعوا عليها، وإن الفكر العلمي الجديد عاجز عن إعادة الأخلاق وكل شيء أضاعه فيها(1).

يرى طه عبد الرحمن إن مفهوم الأخلاق قد يختلف عند الفلاسفة، حيث إنهم لم يردوه إلى مجاله الحقيقي وهو مجال الدينيات، حيث يشمل هذا المجال عناصر عدة، كالعنصر الإنساني والمعنوي والغيبي، فكل مفهوم منهما قد يكون معنوياً وغيبياً، وخطأ الفلاسفة بجمعهم وربطهم بين عنصري الإنسانية والمعنوية، فالأخلاق مفهوم يجمع الثلاثة عناصر معا وليس اثنين فقط (2).

فالأخلاق عند طه عبد الرحمن هي: "جملة من المبادئ والقواعد التي نستطيع من خلالها التمييز بين الخير والشر في الأفعال وتوجه السلوك الإنساني نحو الصواب، والأخلاق بجميع صفاتها قد تجعل الإنسان إنسانا بتفكيره وعقله وكل ما يحقق إنسانيته ووجوده" (3).

فالأخلاقية تجعل الإنسان يحقق كماليته(4). "إذا كان الدين في جوهره أخلاقاً، وإذا كانت الأخلاق هي ما يُميّز الإنسان ويحدّده فسيلزم ضرورة أن يكون مميّز الإنسان ومحدّده هو (تخلقه الديني) أو (أخلاقه الدينية). وعليه كانت هذه المميزات والمحدّدات في حق (الإنسان المسلم العربي)هي (الأخلاق الإسلامية)"(5). يقول طه عبد الرحمن : " لما كان الدين الذي تعبّدنا به وتربّينا فيه هو الإسلام، فلا بدع أن تكون الأخلاق التي نستند إليها، هي أخلاق هذا الدين الإلهي الخاتم، وليست سواها "(6). وتصوّر طه عبد الرحمن للأخلاق يختلف عن تصورات الآخرين من ناحيتين هما:

---

(1) عبد الرحمن، طه (2013)، **الحوار أفقاً للفكر**، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص 102.

(2) عبد الرحمن، طه, **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**, ط5، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي, المغرب, ص 25.

(3) عبد الرحمن، طه (2009)، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط4، الدر البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص105-106

(4) عبد الرحمن، **الحوار أفقا للفكر**، ص 123.

(5) النقادي، حمو (2014)، **منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن**، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص113

(6)عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص27

1- إن الأخلاق مجموعة صفات وعادات حسنة ضرورية لسلوك الأفراد وللتعامل بين افراد المجتمع، فإذا فقدها المجتمع يختل نظام حياته بل يفقد الإنسان رتبته وينزل إلى رتبة البهيمة.

2- الأخلاق شاملة جميع أفعال الإنسان وسلوكياته وتصرفاته سواء كانت بالعقل أو الحس أو الوجدان، فكل فعل يقوم به يندرج تحت الحكم الأخلاقي وكلما زادت أخلاقه زادت إنسانيته(1).

كما إن الأخلاق ليست محصورة بأفعال معينه وإنما هي أفعال لا نهاية لها وغير محددة بزمان أو مكان(2). " وعلى العموم الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير دين، كما أنّ لا إنسان بغير أخلاق ولا إنسان بغير دين "[3].

يرى طه عبد الرحمن بمنظوره إن الجمع بين الدين والأخلاق لا يعود من المنطق والعقلانية، فالأخلاقية عنده هي الأصل والأساس الراسخ الذي تندرج وتتفرع منه كل صفات الإنسان.(4) وبالرغم من إن طه عبد الرحمن ينتقد العقلانية وينسبها إلى الأخلاق، فلا مانع لديه من إن يسمي الأخلاقية بالعقلانية، ولكن يصنفها إلى صنفين هما:

1- العقلانية المجردة 2- العقلانية المؤيدة أو المسددة بالأخلاق

وأما الصنف الثاني فهو الذي يميز الإنسان عما سواه، أما العقلانية المجردة فهي قاصرة، ومن غير المنطق إن يعترض أحدهم ويقول: إن الفلاسفة قد جعلوا العقل على نوعين: عقل نظري وآخر عملي. لأسباب عديدة منها:

1- إن العقل لا يمكن تقسيمه إلى أقسام معينة فمن الممكن حفظه على وجهه دون تقسيم.

2- وإن إدراج العقل في الأخلاقيات اولى من إدراج الأخلاق في العقليات.

3- فالأخلاقية يجب إن تتعلق بالجانب التواصلي من التخاطب أكثر من العقلانية(5).

حيث رتب طه عبد الرحمن الأخلاق إلى ثلاث مراتب:

1- أخلاق يدركها العقل المجرد.

2- أخلاق يدركها العقل المسدد.

---

(1) عبد الرحمن، طه (2009)، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ط2، الدار البيضاء، ص 292.

(2) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص57

(3) النقادي، **منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن** , ص 117

(4) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص14

(5) عبد الرحمن، طه (2012)، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ط3، الدار البيضاء: مركز الثقافي العربي، ص220-221.

3- أخلاق يدركها العقل المؤيد والأخير وهي أكملها وأشملها.

يشتمل النوعان السابقان على مستوى الإدراك المجرد وتكون الأخلاق مجرد أحكام عملية قابلة لإن تعرّف وتعلّم نظرياً، أما على مستوى الإدراك المسدد فتكون الأخلاق الدينية تصرفات وسلوكيات يتوجه بها العاقل إلى خالقه وإلى غيره أما المستوى المؤيد فهو يتعدى الوحي المكتوب الأمر إلى الناس أجمعين[1]. أي عن طريق الذوق أو ما يعرف بالكشف لدى متصوفة الإسلام.

تعتمد فلسفة طه عبد الرحمن الأخلاقيّة على تجربة الحياة لذلك يُمكن النظر إليها وتقسيمها منطقيّاً إلى ثلاث مراحل:

- المرحلة الاولى : فك الارتباط بين الفلسفة عموماً ومفهوم الحداثة خصوصاً.
- أمّا المرحلة الثانية : هي إعادة الارتباط بين الأخلاق باعتبارها عمل وبين الفلسفة النظريّة عموماً والحداثة خصوصاً، ومن ذلك نستنتج إن الفكر النظري والعمل الأخلاقي وجهان لعُملة واحدة.
- والمرحلة الثالثة: هي تأسيس مفهوم العمل الأخلاقي على مبادئ وقيم الدين وعلى قراءة القرآن الكريم أي التأسيس لفلسفة أخلاقية إسلامية [2].

إن فلسفة الدكتور طه عبدالرحمن العامّة وفلسفته الأخلاقيّة تعتمد على تجربته الروحيّة وهذا لا يُقلّل من قيمتها الفكريّة والإنسانيّة، إنما يُثري هذه القيمة ويُعمّقها فقد كوّنت التجربة التي خاضها مفهوماً واضحاً للعقل والعقلانية ويخلص إلى إن العقل هو فاعليّة للإنسان وليس كياناً مُستقّلاً حيث يربط العقل بالعمل، فالعقل هو نظر وعمل، لعدم الفصل بين الذات والموضوع [3].

قد ورث الفكر العربي بسبب النّقل الأعمى ( كما وصفه طه عبد ارحمن ) إشكالات ومقولات الفكر اليوناني تصوّراً يُحدّد ماهية الإنسان وهذا ما أدّى بدوره إلى تصوّر وجود عقلانية واحدة وهذا الأمر ليس صائبا، فكّر الدكتور طه عبد الرحمن إن العقلانية على درجات أقلّها درجة هي العقلانية المُجّردة الخالية من الأخلاق التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوإن أمّا الدرجة الثانية فهي العقلانية المُسدّدة بالأخلاق التي يختصّ بها الإنسان دون سواه ولا تخلو من الآفات لذلك لابُدّ من وجود عقلانية مُؤيّدة بالأخلاق حتى تُعالج هذه الآفات[4].

---

(1) النقادي، حمو ، **منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن**، المرجع السابق ص 114-115.

(2) عبد الرحمن، **الحوار أفقا للفكر**، ص 108.

(3) أحمد, **الوجه الآخر للفلسفة مدخل معاصر**, ص 230.

(4) المصدر نفسه, ص 232.

وعلى هذا نرى إن التجديد عند طه عبد الرحمن مُقترن بالهمّة الأخلاقيّة، فالتجديد مُلازم للهمّة الإنسانيّة وهو التغيير المطلوب في أُفق الإنسان وتحققاته المُمكنة، فإذا كان الواقع تحققّاً ممكناً فإن هذا الواقع منذور للزوال لكون ممكنات أخرى في يد الإنسان ما تزال مُستقبلة همّة الإنسان وتلوح في الأفق. لذلك فإن الإنسان ليس كاملاً بل هو صيرورة من الاكتمالات موقوفة على همّته الأخلاقيّة(1).

وتبعاً لهذا عرّف طه عبد الرحمن الهمّة الأخلاقيّة (وهي التزكية الروحية الصوفية) بإنها أقوى من الأمر الواقع وأصلب لإن الواقع القائم لا يستنفذ الإمكان الذي في يد الإنسان ولا الحتميّة المنسوبة إلى التاريخ تستنفذ طاقته(2).

ونحنُ الإن نعيش القلق بسبب اجتياح العولمة للثقافات والهويّات الأخرى ذات النمط غير الغربي، كما أتت العولمة ومعها مفاهيمها المُستحدثة في نظام السوق الحُرّة ونشوء الشّركات العملاقة التي لا يُسيطر عليها أحد بالإضافة إلى ظهور الوحش الإعلامي المفتوح على الفضاء ممّا أدّى إلى وضع الإنسان في موضع أحس في إنه فرد وحيد لا ناصر له من حزب ولا نقابة ولا عصبة (3). وإن أصحاب العولمة بدلاً من إن يتعاملوا مع العالم بعقل تواصلي ذهبوا إلى تنميط الثقافات على نسق ثقافي واحد هو النسق الغربي أي توحيد الأذواق وأساليب الحياة وكل الأشكال الجديدة على حساب الأبعاد الإنسانيّة الأخرى التي لا تقّل قيمة عنها كالبُعد الديني والأخلاقي والبُعد الفني وغيرها(4). فلماذا لا تتم عولمتها في هذا الزمن، زمن اهتراء المرجعيّات وإحساس الإنسان بالاغتراب وفقدإن المعنى والأساس الجوهريّ للموضوع (5).

من هنا بدأ طه عبد الرحمن بالعودة إلى التراث ونبذ التقليد والمطالبة بمشروعيّة الإختلاف، والعودة إلى التراث لا تعني الدّعوة إلى إرجاع العلم والفكر إلى الوراء وإنما العودة إلى استعادة الذاكرة المفقودة و إلى جملة المعارف العلميّة والثقافيّة المُنظّمة لحياة المجتمعات الّتي امتازت بالعراقة وأيضا إلى التراث الذي هو البنية الروحيّة والأخلاقيّة والفكريّة وذلك بهدف " إرساء

---

(1) جرار, **نقض الفلسفة**, ص 189.

(2) حاجي، خالد (2005)، **من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي**، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ص169.

(3) الميلاد، زكي (2012)، **الفكر الإسلامي: قراءة ومراجعات**، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص 83.

(4) الجابري، محمد عابد (2011)، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص104.

(5) الغذامي، عبد الله (2009), **القبيلة والقبائلية: او هويات ما بعد الحداثة**, ط2، بيروت: المركز الثقافي العربي, لبنان, ص83.

ثوابت الذات المجنّبة أو المحيّدة عن الفعل التاريخي العقلاني الذي يساهم في معمارية الحياة المثلى"(1).

تبنى الأخلاق على أساس مراجعة المسلّمات التي بنيت عليها. ومن الضروري مراجعة المسلّمات التي أنبنت عليها الأخلاق، ومن هذه المُسلّمات كما يرى طه عبد الرحمن :

- الأخلاق هي صفات كماليّة لا يتضرّر الإنسان من فقدانها ويمكنه الإستغناء عنها في بعض الاوقات ولكن الواقع غير ذلك فالأخلاق من الصفات الأساسيّة والموهوبة التي قد تتسبّب بخلل وعدم القدرة على السيطرة عند الإنسان سواء في سلوكيّاته أو نظام حياته.
- الأخلاق تتمثّل بصفات محددّة تُشّكل جزءاً من السلوك الإنساني، وهذا ليس صحيحاً فالأخلاق تشمل جميع سلوكيّات وأفعال الإنسان ابتداءاً من الفعل النظري والعملي إنتهاءاً بالفعل الوجداني، فما من شيء إلا ويقع تحت الحكم الأخلاقي، فالأخلاق شمولية (2).

يُعتبر كتاب طه عبد الرحمن (سؤال الأخلاق) مُساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية الآليّة والمنهجيّة المُعتبرة في نقد أُسس ومنطلقات الفكر الحداثي الغربي وتجلّياته المعرّفيّة والنظريّة والأخلاقيّة، يستهدف في أساسه دعائم الفكر الغربي المادي، المُؤسّس على قطع الصلة بين الروح والمادّة أو قطع الصّلة بين الجانب النظري والأخلاقي وبين الجانب السّلوكي والعلمي.

يقول طه عبد الرحمن لقد اشتغلنا في كتاب "سؤال الأخلاق" بنقد الحداثة الغربيّة واهتم في النقد على ممارساتها القوليّة والعقليّة للكشف عن الآفات الأخلاقيّة التي دخلت عليها.

وتعلّق النّقاد بالحداثة الغربيّة أدّى إلى توّهمهم إنها واقع لا يزول وإنها نافعة لا ضرر فيها، فقد عمل طه عبد الرحمن على تأسيس "حداثة ذات توجيه معنوي بديلة عن حداثة التوّجه المادّي التي يعرّفها المجتمع الغربي، وبسبب ذلك شحذ طه عبد الرحمن أدواته المنهجيّة النقديّة ليقوم على إرجاع العلاقة بين الروحي والمادي والمعنوي"(3). ويعتبر الفلاسفة الناقلون للفكر اليوناني إن الأخلاق كمالات، كما في نظر أفلاطون وأرسطو، والأخلاق ليست ضرورات وقد نتج عن هذا إن اتّبع المحدثون أثر أسلافهم فجاءت نظرتهم إلى العمل والنظر نظرة مبتورة فلا إنفصال بين الدين والأخلاق أو بين العمل والنظر(4).

---

(1) الحافظ، منير (2001)، **التراث في العقل الحداثي**، ط1، دمشق: دار الفرقد، سوريا، ص145.

(2) عبد الرحمن، طه (2009)، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ط2، الدار البيضاء، ص 292.

(3)عبد الرحمن، طه (2013)، **سؤال الاخلاق : مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية**، ط5، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص25.

(4)كينغ، هانس (1998), **مشروع اخلاقي عالمي, دور الديانات في السلام العالمي**, ط1، ترجمة: جوزيف معلوف, بيروت: دار صادر للنشر, ص 85.

لذلك كان من الضروري مراجعة الأفكار والتّصوّرات المعرّفيّة والعلميّة الحديثة التي ابتلي بها الغرب المعاصر، حيث غاب دور الإنسان المركزي والمحوري في الوجود، هذا الغياب أصبح ثابت من ثوابت الحضارة الغربية، سواء على المستوى التاريخي أو على المستوى الفلسفي والفكري، فالسمة البارزة للحضارة الغربية هي الاهتمام بالجانب المادي لوجوده.[1] فالمادة هي الأصل، والفكر هو مرآة لها، أي يكون الفكر من نتائج المادة، وهي سابقة في الوجود على الفكر، وعلى ذلك يكون الأساس الاقتصادي هو أساس كل شيء وكل تغير فهو أساس العقيدة والأخلاق والقيم والأفكار.[2] وجاءت إلى الأمة العربيّة والإسلامية المعاصرة هذه الأفكار فلا بد من وضع مبادئ تعمل على نشل الأمة من براثين التدهور والتراجع إلى تأسيس نظريات أخلاقيّة مُبدعه مبنيّه على الاتّساع في العقل والنظرة الملكوتيّة للإنسان وكل ذلك يدفع المرء إلى فتح آفاق جديدة من التفكير والإبداع [3].

يمكن تقسيم المُساءلة الأخلاقية للحداثة الغربية عند طه عبد الرحمن إلى قسمين :

- الجانب النقدي ( كتاب سؤال الأخلاق ).
- الجانب التأسيسي. ( كتاب روح الحداثة ).

لقد بدأ طه عبد الرحمن في كتابه سؤال الأخلاق من استشكال الصلة بين الدين والأخلاق حيث يرى أن الفلاسفة قد حصروا بحثهم في ثلاثة أشكال ممكنة لهذه العلاقة وهي : إما تبعية الأخلاق للدين، وإما تبعية الدين للأخلاق وإما استقلال الأخلاق عن الدين، ورفض كل هذه الأشكال لأنه يرى أن الدين والأخلاق شيء واحد متساويان ومتماثلان[4].

حيثُ ذهب في كتابه ( سؤال الأخلاق ) إلى وضع الموقف الأخلاقي الذي تأسسّ على مبدأ الإرادة الخيّرة التي تتمثّل خيراتها في ذاتها، حيث يقول " لقد ذهب كانط إلى إنه لابدّ في تأسيس الأخلاق من الصدور عن شيء هو خيّر بإطلاق بحيث يكون شرطاً وسبباً في كل قيمة أخلاقية وليس هذا الشيء إلاّ ما سمّاه الإرادة الخيّرة [5]". لذلك كانت الإرادة الخيّرة إرادة عاقلة بعقل خالص، ولا تتعلق إلا بالأفعال التي تحدث عن طريق الواجب كما يمليها العقل الخالص عليها، ولا يتيح مجال لتابعية لغيره خوفاً وطمعاً بثواب وليس العقاب(6). يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد إن ما " قام به كانط هو أنه فصل الأخلاق عن الدين رغم أنها موصولة به وصلاً تاماً،

---

(1) يتيم، محمد (2012)، **في منهج التغيير الحضاري**، ط1، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ص 14-15

(2) الساموك، سعدون (2006)، **في المذاهب الفكرية المعاصرة**، ط1، عمان: دار وائل للنشر، ص 153

(3)عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 25.

(4) المصدر نفسه, ص 31

(5) المصدر نفسه، ص35.

(6) المصدر نفسه, ص36.

وقام بهذا الفصل ليستجيب لمقتضى الحداثة أو مقتضى التنوير الذي حدده في مبدئه الشهير : ( فكر بنفسك، ولا تجعل لأحدٍ وصاية عليك )، فنحن هنا أمام استيلاء العقل المجرد على الأمور الخُلُقية وقطعها عن أصولها في الدين، فإذن يبقى أن الأصل في الأخلاق هو النص الديني، ويرجع السبب في ذلك إلى أن القيم الأخلاقية ليست مُثُلاً تُجرّد من الوقائع الخارجية كما تُجّرد الكليات من الجزئيات "[1]، حيث يرى بأن الإنسان لا يمكن أن " يضع من عنده القيم الأصلية أو القيم الأولى، انطلاقاً من واقعه الخارجي، ذلك لأن القيمة هي ما ينبغي أو يجب أن يكون، في حين أن الواقع هو ما وقع أو حدث، والحال أنه لا يمكن أن نستنبط ما يجب مما وقع، بمعنى آخر أنه يتعذر أن نستخرج ما يجب أن يكون، وهو يتعلق بحقائق معنوية غير حسية وغير متناهية، من وقائع مادية ومحدودة. فالانتقال من الواقعة إلى القيمة هو انتقال غير ممكن منطقياً "[2].

ولكن طه عبد الرحمن ينظر لتصور الأخلاق هذا على أنه نظرة مثاليه ومفصولة عن الإرادة الإلهية، وهذا بفضل مبدأ الإرادة الخيرة بحيث يبدو بناء صرح الأخلاق في غنى عن تأسيسه على قاعدة الإيمان بالله أو قاعدة إرادته المطلقة، ويقصد بهذا كله إن الأخلاق ليست بحاجة ماسّة إلى الدين، بل تكتفي بالعقل العملي الخالص كما يفسره كانط نفسه.

وقد إنتهج الدكتور طه عبد الرحمن نهجاً يختلف كلياً عن نهج كانط متهماً إيّاه بإنه جعل الدين فرعاً من الأخلاق بدل إن يجعله الشيء الأساسي والركيزة الأولى للأخلاق(3).

ويمكن القول إن الدكتور طه عبد الرحمن رفض الأخلاق الكانطية رفضاً قاطعاً وفسر هذا بعبارة: "لا مجال في الشك إن كانط قامت نظريته الأخلاقية العلمانية على قواعد إسلامية دينية مع إدخال الصنعة عليها، حيث إنه قام باستبدال الإنسان بالإله مع قياس أحكامه على أحكامهم". أما موقف طه عبد الرحمن من الأخلاق اليونانية وخاصة الفكر الأخلاقي للمعلم أرسطو موقفا نقديا من خلال ما لهذا الفكر من تأثير على المسار التاريخي للفكر الفلسفي والأخلاقي عموما وعلى الفكر الغربي والعربي بشكل خاص. وفي هذا الموضوع يقول طه عبد الرحمن "أما أرسطو فقد سار في الأخلاق على نهجه المألوف في وضع قواعد العلوم فقد وضع أصول هذا العلم في كتابين "الأخلاق إلى أوديموس في خمس مقالات ""والأخلاق إلى نيقوماخوس في عشر مقالات".والمقصود بالنهج هنا هو العقلانية الأرسطية والتي ينتقدها الدكتور طه عبد الرحمن والتي

(1) عبد الرحمن, **الحوار أفقاً للفكر**, ص 59

(2) المصدر نفسه, ص 45

(3) عبد الرحمن, **سؤال الأخلاق**، ص38.

يعتبرها عقلانية مجردة [1]، ويضيف طه عبد الرحمن إن الأخلاق تابعة لخدمة المدينة وسياستها، وهذه الخدمة تنقسم إلى وجهين هما:

1. إنه تم وضع الأخلاق وضعاً إنسانياً، لذلك تعلقت بالإرادة الإنسانية بدلاً من الإرادة الإلهية.
2. أنها وضعت لفئة معينة من الناس (أي أهل المدينة)، فتعلقت الأخلاق بالمواطنة المدنية بدلاً من الفطرة الإنسانية[2].

وضع الدكتور طه عبد الرحمن أسس نظريّة أخلاقيّة إسلامية معاصرة، بعد إن قام بإعمال آليّته النقديّة لأفكار وتصوّرات الغرب الأخلاقيّة الفلسفيّة القائمة على فصل العقل عن الخلق وما يتبع ذلك من فصل ما بين الدين والأخلاق وغيرها ليُصبح الدين ادّعاءات نظريّة وشعائر تتردّد في جنبات المساجد والقباب ويفقد الدين جوهرهُ باعتباره منهجاً فاعلاً في حياة البشر، والأخلاق بإنفصالها عنه تفقد فاعليّتها وغايتها في الحياة.

كما إن الدكتور طه عبد الرحمن يسعى لبناء نظريّة أخلاقيّة إسلامية يُضاهي بها الغرب الحديث سواء من حيث منطلقها أو من حيث مقاصدها ومن اللّطائف في هذه النظريّة هو " العمل التعارفي" الذي يكون بين الأمم والحضارات.

- الصفة الدينيّة للأخلاق : الأخلاق تُبنى على الدين وليس الدين الذي يُبنى على الأخلاق وهناك طريقان لبناء الأخلاق على الدين الأول إمّا عن طريق الوحي والثاني استفادة الأخلاق من الدين في عمومه [3].

ويترتّب على هذا إن المبادئ الصحيحة للفكر الإسلامي المُعاصر هو تحقيق التّزكية والعمل والتواصل، وعن طريقها يمكن للمرء المسلم إن يتجّنب الآفّات الخُلقيّة، وبعبارة أدّق إن تخطّي هذه الإعضالات يتمثّل في طلب مبدأ الفضل الذي يُعرّف بالمزاوجة بين "تزكية سليمة" و "تزكية المال" التي من فوائدها الارتقاء بالإنسان وخلق بيئة عالميّة سليمة.
كما يُحدّد طه عبد الرحمن الخصائص التي تمتاز بها النظريّة الأخلاقيّة :

1- إنها أخلاق مؤسسة على الشّرع والدين.
2- إنها أخلاق مُتعدّية إلى العالم كله.
3- إنها أخلاق شاملة لكل أفعال الإنسان.

---

(1) عبد الرحمن، طه (2007)، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط3، الدار البيضاء: مركز الثقافة العربي، ص387.

(2) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص 401،402.

(3) عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص 105.

وفي النهاية نقول إن العقلانية المُسدّدة برغم اشتغالها بالعمل الشرعي (الفقهي خاصة) إلاّ إنها تمتلئ بالآفّات ومن بينها الآفّات الأخلاقيّة وتحتاج هذه العقلانية التي تجاوزت العقلانية المُجّردة من الأخلاق إلى زيادة في التّعرّف إلى الله، وهذا ما يدفع العقلانية إلى سلوك درب التأييد الذي يُمكننا القول فيه إنه مُنضبط بالفعل والنظر بالعمل، وهذه العقلانية في المؤيدة تعتمد في الأساس على فعل التخلّق الدائم لإن المُتخلّق يعلم إن الله يراه رؤية لا تنقطع(1)

**3- الهوية والاستقلال الحضاري**

للهوية مصطلحات عديدة قد تختلف من شخص إلى آخر كل من منظوره، ولكن مع اختلاف صياغة تعريفاتها إلا إنها قد تتشابه بالمضمون. فقد عرّفها الجرجاني كما أورده محمد عماره في كتابه الاستقلال الحضاري بإنها: هي الحقيقة المطلقة المشتملة على حقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق: أي إنها البصمة أو الذاتية أو الخاصة التي تميز الظاهرة عن غيرها،أما في معجم لغتنا في نفس الكتاب فهي :حقيقة الشيء أو الشخص التي تشتمل على صفاته الأصلية وليست المكتسبة عن غيرها،فهي الصفات الثابتة التي تميز الشخصية عن غيرها(2).

بدأ الحديث عن الهوية في العالم العربي الإسلامي بعد الاحتكاك بالغرب وثقافاتهم التي قد اصطدمت بالهوية وتراث الأمه وتاريخها نظرا للتباين والاختلاف في الفكر والثقافة والدين، وهذا ما دفع المثقفين لجعلها محور الحديث والتركيز عليها ونشر الوعي بين الأمم للتمسك بهويتهم التي قد تكون في خطر يهددها، فقد تضيع شخصية الأمة وتكون أكثر عرضة للتفكك والتشرذم والانهيار(3). لقد فرض الاستعمار على دول العالم الثالث شخصيته وثقافته وزعزع هويتها الأصلية وأصبحت هويتها مكتسبة، ولكن بعد كفاحها الطويل وتضحياتها تمكنت من العودة لسيادتها واستقلالها واسترجعت هويتها وجميع مقوماتها الشخصية(4). إن اشكالية الهوية من أخطر الإشكاليات التي طرحت في العالم الإسلامي. خصوصا بعد تفوق الغرب وصعوده وتوسعه في العالم وسيطرته على جميع وسائل التكنولوجيا والاتصالات، مما أدى إلى تشكيل خطر يهدد الهوية العربية الإسلامية في ظل الذوبان بالحداثة(5). لقد أيقظ الاستعمار الغربي الأمة من غفوتها فأصبحت الشعوب العربية ترى الدول الغربية مثالاً للتقدم والتطور والتقنية ولكنها في ذات الوقت

---

(1) المصدر نفسه, ص 106.

(2) عمارة، محمد (2008)، **الاستقلال الحضاري**، ط2، الجيزة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص167.

(3) الميلاد، زكي (2010)، **الاسلام والحداثة، من صدمة الحداثة الى البحث عن حداثة إسلامية**، ط1، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ص 29.

(4) الجابري، محمد (2010)، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط6، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص32.

(5) الميلاد، **الاسلام والحداثة**، ص 83.

وجدت إن حامل التطور والتقدم هو الغرب المستعمر نفسه[1]، الذي يريد إن يسلبها حريتها وينهب خيراتها ويمحو هويتها فالتفتت إلى ذاتها ووجدت تناقضاً وصورتين متضاربتين هما:

**الصورة الأولى:** هي عودة الهويات الأصولية بشكل أقوى لتستعيد ذاتها وتتخلص من الاستعمار.

**الصورة الثانية:** هي إننا في زمن العلم والانفتاح الكوني وزمن الحداثة وما بعد الحداثة ومواكبة التطور والتكنولوجيا[2].

لذلك وفي اللحظة الراهنة أصبحت الشعوب العربية تعيش لحظة قلق إثر اجتياح العولمة للثقافات والهويات الأخرى ذات النمط غير الغربي. فالعولمة ظهرت كالوحش الإعلامي المفتوح على الفضاء كله وهذا ما وضع الإنسان في موضع أحس بإنه فرد وحيد لا ناصر له من حزب ولا نقابة ولا عصبة، فجاءت فكرة النكوص إلى الخلف تفاديا لهذا الوحش وتغطية للخوف[3].

قام أصحاب العولمة بتنميط الثقافات على نسق ثقافي واحد، هو النسق الغربي أي توحيد الأذواق وأساليب الحياة،وتعويم التنمية بدلالتها الاقتصادية، على حساب الأبعاد الإنسانية الأخرى التي لا تقل قيمة عنها كالبعد الديني، والأخلاقي، والبعد الفني[4].

بدأ طه عبد الرحمن بدوره للعودة إلى التراث ونبذ التقليد والمطالبة في مشروعية الحفاظ على الهوية، ولكن هذا لا يعني الرجوع إلى الوراء بالعلم والتطور، إنما يعني استعادة الذاكرة المفقودة وتحرير العقل والرجوع إلى جملة المعارف العلمية والثقافية التي تنظم حياة المجتمعات وتبرز هويتها بقيم التراث بغرض إرساء الثوابت[5].

إن التراث بالنسبة لطه عبد الرحمن "ليس نصاً مفصولاً عن الهوية، وليس مدونة معرفية معروضة للتأويل والقراءة بل هو في آن واحد مضامين وآليات، نص وممارسة، تاريخ وواقع. فما يرفضه طه عبد الرحمن هو اختزال التراث في مضامينه النصية، والذي هو خلفية المقاربات التجزيئية السائدة في تناول التراث" [6]. فالحقيقة إن الإسلام هو البنية الأساسية لهويتنا ووجودنا.

---

(1) الجابري، **التراث والحداثة**، ص 104.

(2) الغذامي، **القبيلة والقبائلية: او هويات ما بعد الحداثة**, ص83

(3) المصدر نفسه، ص 206.

(4) بلعقروز، عبد الرزاق (2009)، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر**، ط1، الجزائر العاصمة: الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ص 263.

(5) الحافظ، منير (2001)، **التراث في العقل الحداثي**، ط1، دمشق: دار الفرقد، سوريا، ص 145

(6) ولد اباه، السيد (2010)، **أعلام الفكر العربي، مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة**، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، ص 72.

ويجب على المجتمع حتى في تطوره وتقدمه إن ينطلق من داخله ويقوم لإعادة صياغة ثقافتنا من خلال انسجام الماضي بالحاضر من أجل المستقبل[1].

إن التراث كما يتصور طه عبد الرحمن يمد الإنسان بأمرين :

1- الهوية: وهي تعتبر الصلة بين الإنسان وماضيه، وبذلك يستطيع إن يحدد ذاته من خلال البعد الثقافي، لذلك يعتبر التراث أساس الهوية.

2- التراث: الذي يمد الإنسان بالإبداع والعطاء والتميز عن الغير[2] "أذ لا عطاء بغير تميز، ولا إبداع بغير خصوصية "[3].

إن الهوية كما يراها طه عبد الرحمن ليست ثابتة بل متغيرة، وعلينا إن نوازن بين الإبداع والهوية اللذان يجدان مرتكزهما في الماضي ويحتاجإن إلى أفق استقبالي لكي ينتجا[4]. يدعو طه عبد الرحمن بإن نكون أحرارا في فلسفتنا وإن نجتهد باستقلالية هويتنا بعيدا عن فلسفة الغرب، بسبب التباين الكبير بيننا وبينهم في الدين والثقافة واللغة والمنبع وكل شيء[5]. وعلى المسلم العربي إن يتمسك بهويته وأصله وتراثه، وإن يقوم على تقويمها وتطويرها بعيدا عن التراث الأجنبي والثقافة الغربية لما فيها من خطر عظيم وتهديد لتاريخه ومنبعه العريق.[6] فالمسلم العربي لا يستطيع إن ينكر تراثه لإنه هو أساس الهوية،فإذا إنفصل عن تراثه الذي يمثل ذاته يجعله يرتمي في أحضان تراث غيره لإنه يفتقر إلى ذاته الأصلية، وبالتالي يحمل صفاته وثقافته ودينه وينسى مبادئه وعاداته التي تربى ونشأ عليها[7]. والتجديد والتطوير للذات والموروث ودعمها بإبداعات الحضارة والتطور هو واجب على كل من كان قادرا على الإسهام به[8]. يبين طه عبد الرحمن إن غايته في إطار الفلسفة العربية هو الإشتغال بمفاهيم لها علاقة في مجالنا التداولي الإسلامي العربي وليس لنا علاقة بغيره، ففي كثير من المفاهيم مثل الإنتفاضة والتبعية، والتطبيع، والظلم، يحتاج إلى إن نميزها بفلسفتنا عن غيرنا، ولكن للأسف لا أحد يجرؤ على التخطي والتعدي عن فلسفة الغرب في القول والفكر[9].

---

(1) الجابري، **التراث والحداثة**، ص 116-117.

(2) عبد الرحمن، **الحوار أفقاً للفكر**، ص 130 - 131.

(3) عبد الرحمن، طه (2009)، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص17

(4) عبد الرحمن، **الحوار أفقاً للفكر**، المرجع السابق , ص 131.

(5) عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص 22.

(6) عبد الرحمن، طه (2011)، **حوارات من أجل المستقبل**، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص 15.

(7) عمارة، **الاستقلال الحضاري**، ص 193.

(8) المصدر نفسه، ص 233

(9)عبد الرحمن، **الحوار أفقاً للفكر**، ص 121-122.

يسعى طه عبد الرحمن جاهدا إلى الاستقلال العربي الإسلامي، ويحاول الحفاظ على الخصوصية والهوية عن طريق إنشاء فلسفة تداولية عربية تكون فيها اللغة العربية لغة القرآن الكريم هي الأساس في التخاطب والتواصل، وإن الأمم تتميز عن غيرها بلغتها وما أضاعت أمة من الأمم وتكلمت بلغات أخرى إلا أفقدتها حياتها وهويتها بقدر اقتباسها من اللغة الجديدة.[1]لذلك نرى طه عبد الرحمن ينتقد الترجمة وينسبها إلى سوء التفلسف العربي، ولعل أشهر وأهم أعماله في تحرير القول الفلسفي كتاب الفلسفة والترجمة وكتاب القول الفلسفي "كتاب المفهوم والتأثيل" كل ذلك ليؤصل المفاهيم المنقولة، ويؤصل المفاهيم المأصولة. ومساعدة الشعب العربي على بناء مفاهيمه الخاصة به وجعل اللغة العربية هي لغة التخاطب والتواصل والمعرّفة والأساس، باعتبارها لغة القرآن وتتمثل في أمرين :

1- إن الله تعالى تكلم بها في عالم الملكوت. 2- وإن الإنسان يتعبد في هذه اللغة فلا تصح العبادة إلا بها.

وعلى الفيلسوف العربي إن يستشكل مفهومين اثنين هما: مفهوم "الفكر الواحد" ومفهوم الأمر الواقع"[2]. حيث يرى طه عبد الرحمن إن العمل على إن يكون الفكر الواحد هو إفراز ثقافة واحدة، ولكن هذا يؤثر على التفلسف لإنه يفرض عليه نمطاً فكرياً معيناً لا بالبرهان وإنما بالسلطان في شتى الجوانب المختلفة، ويجلب للأمم الأخرى التبعية والتلاشي، لذلك تقع المسؤولية على كاهل الفيلسوف العربي بإن هذا يضع مفهومه بنفسه، ويرفع التسلط عن شعبه، لإن مفهوم الفكر الواحد يخل بشرط التفلسف من جانبين على الأقل:

1- إن هذا الفكر يعارض مبدأ المسؤولية الذي تتحدد به الفلسفة.
2- إن الفكر الواحد يفضي إلى نقيض المقصود، فإذا كان مفهوم الفكر الواحد هو مفهوم ثقافي فالأمر الواقع هو مفهوم سياسي.[3]، إن طه عبد الرحمن يعرّف بحقيقة الغرب وحقيقة الإسلام، لذلك شرع خطة تطبيقية تمكن المسلم من الإقلاع والإبتعاد عن التبعية ويعرّف ذاته وتراثه وتؤهله لتحقيق أمرين:

1- إن يأتي بما يستشكله باعتباره مفكرا حرا بتفكيره ومقوماته وتراثه وهويته.

---

(1) عبد الرحمن، طه (2012)، **سؤال العمل : بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 52.

(2) عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص 16.

(3) المصدر نفسه، ص 18-19.

2- إن يبدع في اختراع أفكار ونظريات جديدة [1].

والخلاصة إن تراث كل أمة هو ذخيرة ثابته راسخة، والأمم بماضيها قبل إن تكون بحاضرها والحاضر موصول بالماضي، فلا بد إن تبني على هذا الماضي حاضرها الوطيد بالتراث لإنه سبيل الحفاظ على وجودنا كأمة عربية.

وأول ثروتنا من التراث هو لغته الذي كتب بها، والذي أثبت وجودها واتسعت لحضارات مختلفة. [2].

يدعو طه عبد الرحمن إلى الاستقلال بالهوية والحضارة، وينادي بإن لا ننقاد إلى التبعية والتقليد. وبالإبداع العربي النابع من الشخص ذاته وأصله لا منقولا عن فلسفة الغرب. فالتراث هو الهوية التي يبني عليها مشروعه الفكري.

---

(1) المصدر نفسه، ص 20.

(2) ذياب، عبد المجيد (1993)، **تحقيق التراث العربي : منهجه وتطوره**، ط2، القاهرة: دار المعارف، ص9.

# الفصل الثاني

# النظرة المنهجية في تقويم التراث

## 1- التراث والتاويل في الفكر العربي الإسلامي

### أ- العقل العربي بين سلطتين : سلطة الدين وسلطة السياسة:

إن العقل العربي مشدود إلى سلطتين هما سلطة الدين وسلطة السياسة، ويرى طه عبد الرحمن إن العلمانيين فصلوا الدين عن السياسة، وإن الديّانيين كما أسماهم قد وصلوا الدين بالسياسة والعكس، حيث يرى بأن "الدعوى العلمانية التي تشترط الفصل بين العمل الديني والعمل السياسي في نهوض المواطنين بوضع قوانينهم بأنفسهم تُدخِل على الوجود الإنساني شتى أنواع التضييق، فقد أنبنت هذه الدعوى على افتراضات باطلة، منها أن إرادة التدبير لا تتجلى إلا في القدرة على وضع القوانين، وأن إرادة الله تتعارض مع إرادة الإنسان، كما انبنت على اختلالات شنيعة في فهم الصلة القائمة بين الله والإنسان، منها أن انحسار إرادة الإنسان يكون على قدر الامتثال لله، وأن إرادة الله تسلب من الإنسان إرادته، وقد أدت هذه الافتراضات والاختلالات إلى قصر وجود الإنسان على عوالم وهمية غير حقيقية، إما بقطع الصلة بين العالمين : المرئي والغيبي، وإما بقلب مقاصدهما، وتضمنت هذه الدعوى العلمانية كذلك تقريرات فاسدة، منها أن العمل الديني لا يتدخل في الشأن العام، إذ لا تدبير فيه، وأن العمل السياسي لا يتدخل في الشأن الخاص، إذ لا تعبد فيه" [(1)]. أما ما يسميهم طه عبد الرحمن بالديانيين فهم على عكس العلمانيين، فإذا كان الأصل في فصل الدين عن السياسة عند العلمانيين هو إرادة نسيان العالم الغيبي مع انتحال كمالاته، فإن الاصل عند الديانيين العكس وهو إرادة تذكر العالم الغيبي مع التقرب إلى كمالاته." وهكذا، فإن الديانيين، وإن قطعوا بالوصل بين الدين والسياسة، فإنهم اختلفوا في وجوهه وطرق تطبيقه، وتجلى ذلك في انقسامهم إلى طوائف أربع : أهل التسييس ويقولون باندراج الدين في السياسة، وأهل التديين ويقولون باندراج السياسة بالدين وأهل التحكيم وأهل التفقيه، وكلا الطائفتين تقول بتطابق الدين والسياسة "[(2)].

وتعلن عقلانية طه عبد الرحمن تهافت العقل المجرد نظراً وتطبيقا وتؤسس لعقل عملي، تقوم على المجاهرة ثم المباطنة. هذا ولا يمكن التأسيس للعقلانية الناجعة والحرية العابرة

---

(1) عبد الرحمن , **روح الدين** , ص 237

(2) المصدر نفسه , ص319

والفردانية المتفتحة إلا بلفظة التماهي بين الفلسفة والـدين بحيث تنتج لنا الفلسفة عقلاً منطقياً سليما وينتج لنا الدين شريعة صحيحة، فيما يدعوه عبد الرحمن بالعقل المؤيد. وعلى الجملة فإن الأنموذج الحداثي لطه عبد الرحمن يقوم على نقد الاعتقاد بأحادية الوجود ودحض العقل المجرد والتأسيس لفلسفة إشراقية طاهائية ويكون تجليها في الارتقاء بمراتب الإيمان حتى تلامس الروح البشرية الأمر الإلهيِّ وتحوله إلى وجود واقعي[1].

إذا ففلسفة العقل هي إحدى إشعاعات فلسفة طه الدينية، لكن ثمة فروقات جوهرية بين التناول الطهائي للإشكالية الدينية والرؤى الأخرى لباقي تيارات الفكر الديني، فكما يقول أحدهم طه عبد الرحمن "سلك مسلك تجديد الدين من باب فلسفي[2]"، وقوام هذا المسلك التوسل بأمتن المناهج العقلية المعاصرة والتمكن من علوم الآلة، بل والاجتهاد في اختراع مناهج خاصة به، وهذه العقلانية التي تسم منهج طه عبد الرحمن مزجها وخصبها بما سماه "التجربة"، فمشروعه الفكري انبثاق لتجذره في الاشتغال والعمل الصوفي، إذ هذا الأخير يوسع مدارك الفكر ويخصب العقل وينضج رؤى الإنسان، إن مشروع طه عبد الرحمن ينبني على " قاعدة فلسفية منطقية صلبة وتجذر مشروعه الفكري في التجربة الصوفية والعزوف الجلي عن الشان السياسي"[3]،غير أن الباحث لم يكن دقيقا في حديثه عن هذا العزوف السياسي "الجلي"، فطه عبد الرحمن لا يلغي السياسة من اهتماماته الفلسفية، وكتابه الأخير "روح الدين" يفند هذا الرأي، لكنه يرفض أن تكون السياسة مدخلا للإصلاح، فهو يميز في كتاباته بين "التسييس" و "التوعية السياسية"، إن رفض التسييس كواحدة من آفات العقل المسدد متعلق بالمكانة المركزية التي حباها بها "التسييسيون"، إذ أنهم أفردوا "الجانب السياسي بالقدرة على الإصلاح و التغيير[4] "كما يقول، هكذا تبعا لفلسفة طه عبد الرحمن التي تعلي من شان "العمل" و"الاشتغال" يرفض أن تكون السياسة بما هي "ثقافة قول" مستندا ناجعا للإصلاح.

أما الفرق الجوهري الثاني؛ فطه عبد الرحمن يصنف فلسفته الدينية ضمن الأبحاث الحداثية، أما باقي تيارات الفكر الديني في الساحة الثقافية فترفض الحداثة جملة وتفصيلا، ويعلل طه هذا الإدراج بكون "فلسفة الدين" - التي حولها تنصب جل كتاباته- كمبحث فلسفي، لم يظهر

---

(1) عبدالرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص169.

(2) ولد أباه، السيد (2010)، **أعلام الفكر العربي : مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص 71

(3) ولد أباه، **أعلام الفكر العربي** , ص74-75.

(4) عبدالرحمن , **العمل الديني وتجديد العقل**، ص103.

إلا في عصر التنوير، ومقاربته تنسجم مع مقتضيات الفكر التنويري الذي استبدل سلطة مؤسسة الكهنوت بالعقل، والتأمل في الإله في علاقته بالإنسان بتأمل الإنسان في علاقته مع الله، يقول "إن عملنا حداثي بموجب منطق الحداثيين، ذلك أن هؤلاء لا يسلمون بالحداثة، إلا لما كان له أصل في الحركة الأنوارية، والفلسفة الدينية لم تبرز إلى حيز الوجود إلا في سياق هذه الحركة المجددة[1]"،

أما هذه الفلسفة الدينية فيفصلها عن علم اللاهوت كون هذا الأخير "يتولى فيه فئة مأذونة ذات سلطة مخصوصة من رجال الدين النظر في ذات الإله وصفاته وعلاقاته بالإنسان والعالم من أجل توضيح معانيها ومقاصدها للفئات الأخرى لكي تأخذ بها من دون سواها، بينما فلسفة الدين لا تتوسل بسلطة مؤسسة الكهنوت، وإنما بسلطة العقل، ولا تتفكر في ذات الإله، وإنما في ذات الإنسان في علاقته بالإله، وبفضل استبدال فلسفة الدين سلطة العقل مكان سلطة الكهنوات واستبدالها النظر الإنساني مكان النظر الإلهي، فإنها تكون عبارة عن ثمرة من ثمار حركة التحرر التي اتصف بها عصر الأنوار[2]."

**ب- دور التراث الصوفي في قراءة التراث:**

حظي تراث الأمة منذ عقود بعناية العلماء والمفكرين والباحثين، حيث تعددت رؤى ومناهج وزوايا النظر إلى هذا التراث بحسب المشارب، واختلاف السياقات والحاجة الملحة إلى أيجاد حلول لإشكالات الحاضر، إذ لم تكن العودة إلى الماضي، كلياً أو جزئياً أو تاولاً، إلا استجابة للتحديات الكبرى التي واجهها المعبرون عن ضمير الأمة مهما اختلفت توجهاتهم أو توظيفاتهم التي ضغطت وتضغط على حاضرهم[3].

غير إن الجديد في هذه المسألة هو التفكير في التراث بعدما كانت العودة إليه عنوانا للإنحسارية والإنغلاقية في زوايا الماضي، وفي أحسن الأحوال توظيف ما تبدى منه نافعا لتبرير قضايا الحاضر ما دامت الجماهير متشبثة به بوعي أو غير وعي. إن التفكير في التراث بهذا البعد الاستشرافي والمستقبلي يعبر عن تجديد النظر في التراث نفسه وإخراجه من البعد الزمني ليأخذ مكانه باعتباره فكراً حياً يشكل تقليداً للأمة، وليس مجرد ميراث أو تركة خلفها غيرنا لنا، بل هو ضمير تتساكن فيه أمور مستنفذة وإشكالات منفتحة على التجديد والإبداع بل مازالت أماني لم تجد

---

(1) عبد الرحمن , **سؤال الأخلاق**، ص 225.

(2) المصدر نفسه، ص 224.

(3) اصل كلمة التراث مأخوذة من الفعل ورث بسبب ما يسمى في علم اللغة باسم "القياس الخاطئ" اذ قد يؤدي هذا النوع من القياس الى نشوء كلمات جديدة في اللغة، عبد التواب، رمضان (1985)، **منهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين**، ط1، القاهرة: مكتبة القاهرة، ص8-10.

من يسير بها إلى أبعد مدى من الأحياء والابتكار، فليست الحداثة دوما دالة على الحاضر فكم من خطاب معاصر مغرق في الماضوية وكم من لمعات الماضي في غاية الحداثة والجدة[1].

يمثل التراث الصوفي المفهوم الشمولي للتراث الذي يعني كل ما ورثته الأمة[2]، حيث ذكر التراث في المعاجم والمصطلحات في اللغة والأدب وما خلفه الذين من قبلنا من أثار علمية وادبية، وبالتالي فالتراث الصوفي ذات السمة المركبة التي تتصل بالمعرّفي والمجتمعي والخلقي ومدى تأثيره في الحاضر، يدخل ضمن مفهوم التراث وهو ما تراكم خلال الازمنة من عادات وتقاليد وتجارب وعلوم وفنون في شعب من الشعوب ويعتبر جزءً أساسي من الحياة السياسية والاجتماعية والإنسانية ويوثق علاقته بالأجيال الغابرة التي عملت على تكوين هذا التراث[3]. إن التراث الصوفي يشمل كل ما دوّنه الصوفية بخصوص علومهم نثراً وشعراً سواء ما تعلق منها بالسير والمقامات والأحوال والسلوك، أو ما اشتمل على أنظار في الوجود والمعرّفة، أو ما اتصل بقضايا المحبة، أو ما كان تسجيلا لمناقب طبقاتهم، أو أوراد وأدعية طرقهم. حيث تم اقتصار هذا السياق على التراث الصوفي المكتوب والمدون في المخطوطات المحفوظة في المكتبات الخاصة والعامة وعلاقتها بالتحقيق وطبيعة نشرها "فالتراث في مجال تحقيق النصوص، هو كل ما وصل إلينا مكتوبا في أي علم من العلوم أو فن من الفنون[4]".

اشتغل علم التصوف بأحوال النفوس وتزكيتها والبحث عن أسباب الترقي الأخلاقي والعوائق التي تحول دون التحقيق بكمالات الدين وقيمه، واستغراق جهد في تأصيل الأصول لعلم السلوك، باذلاً جهداً في بلورة تصور متكامل يجمع بين العمل والنظر عبر مسيرة تطوره، فيعتبر "فلسفة حياة" تهدف إلى الترقي بالنفس الإنسانية أخلاقياً وتتحقق بواسطة رياضات عملية معينة تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى والعرفان بها ذوقاً لا عقلاً، وثمرتها السعادة الروحية ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية، لإنها وجدانية الطابع وذاتية[5]. وهذه النظرة هي التي ينطلق منها طه عبد الرحمن في كل كتاباته.

لقد تبلور علم التصوف داخل المنظومة الإسلامية باعتبارها اشتغاله الأخلاقي واتخاذه لمفهوم شمولي وتكاملي للشريعة أساسه الجمع بين الظاهر والباطن أو الشريعة و الحقيقة، مما تولد معه جدل كبير مع العلماء والفقهاء، كما وتطورت آليات الاستدلال والحجاج الصوفي لتشمل

(1) عبد الرحمن, **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** , ص 24

(2) الفضلي، عبد الهادي (1985)، **تحقيق التراث**، ط1، جدة: مكتبة العلم، السعودية، ص8-10.

(3) المصدر نفسه , ص 11

(4) عبد التواب، رمضان (1985)، **مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين**، ط1، القاهرة: مكتبة القاهرة، ص8.

(5) التفتازاني، ابو الوفا الغنيمي ، **مدخل الى التصوف الإسلامي**، ط3، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص8.

مناهج المعرّفة الدينية. فقد ارتبط التصوف منذ بدايات تشكله الأولى بمساءلة علوم الفقه من حيث تحقيقه للكمال الأخلاقي المطلوب من الدين، مما جعل الفقهاء في غالبيتهم خصوما له، كما قام بمساءلة علم الكلام من حيث تحقيقه للشهود الاعتقادي المقصود من الدين، مما جعل علماء الكلام خصوما له كذلك، ليعرّف التصوف في مختلف مساراته جدلا كبيراً وخصومة حادة ظلت مصاحبة لتراثه في مختلف أطواره أثرت على طبيعة تلقيه والعناية به إلى يومنا هذا(1).

فقد ارتبط النهوض بالتراث العربي بنزوع قومي اتجه إلى بعث اللغة العربية وعلومها فقد كانت فكرة إحياء التراث فكرة قومية قبل أن تكون فكرة علمية، ومن ثم توالت جهود الهيئات والأفراد في تحقيق التراث العربي، تلتها في مرحلة لاحقة بحوث ورسائل الدكتوراه بالجامعات العربية في تحقيق كتب التراث(2).

ولذا فإن التراث الصوفي عرّف حركة نهوض و ضمور من خلال الحاجات التوظيفية له في الحاضر إيجاباً أو سلباً. لذلك ما زال التراث الصوفي ينقصه استراتيجيات علمية تروم النظر الشمولي في العلوم الإسلامية وتعود قراءة المشاريع التكاملية والإندماجية لكل من فقه القلوب وفقه الأحكام التي يعتبر الغزالي وابن تيمية أنها تحتاج إلى استئناف التجديد النظري بخصوصها للخروج من الخصومات التراثية إلى بناء تعاون الحاضر ولا ينكر أحد اليوم أن تحديه الأول هو المنظومة القيمية التي يمكن للتصوف إن تمّت مدارسته بشكل علمي من شانها إن تقدم الكثير للأمة.

### 3- معالم تجديد الفكر العربي الإسلامي نحو نظرية في التراث

#### أ- نقد طه عبد الرحمن لمشروع الجابري

ينتقد طه عبد الرحمن مشروع الجابري من خلال نقده الإبستمولوجي للتراث، أذ شكك طه عبد الرحمن في مصداقية منهجية الجابري من حيث قراءتها ومدى صلاحيتها، وذلك من خلال مفاهيمها وأسسها والثغرات المعرفية التي تم ذكرها في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث".

يرى طه عبد الرحمن أن الاشتغال في مضامين التراث دون الوسائل التي أنتجت هذه المضامين يقودنا إلى الأخذ بالنظرة التفاضلية وتجزئة التراث إلى أجزاء متناثرة، لا صلة بينها ولا رابط، وإن ما وقع فيه جل المفكرين العرب المعاصرين هو أخذهم بهذه النظرة التجزيئية للتراث، فقد توسلت غالبية المناهج الفكرية العربية بمناهج التفكير الغربي بمختلف إتجاهاتها وميولها، وهذا ما أدى بالعديد من المفكرين العرب إلى الوقوع في التقليد والتبعية والإجترار، لذلك

(1) المصدر نفسه, ص68.

(2) الطناحي، محمود محمد (1984)، **مدخل الى تاريخ نشر التراث العربي**، ط1، القاهرة : مكتبة الخانجي، ص34.

كان اعتماد طه عبد الرحمن في منهجيته على الفلسفة التداولية، حيث يرى أنها المنهج المناسب والصحيح للنظر إلى التراث العربي الإسلامي وتقويمه، ويقول في هذا الصدد :

"ان التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظر ألبتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبُلغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث "[1].

وقد حصر طه عبد الرحمن الآليات التي أستخدمها الباحثون في تقويم التراث بنوعين اثنين هما:

الآليات العقلانية والآليات الأيديولوجية أو كما يسميها بالآليات الفكرانية أو المسيسة. [2]

- ولكن لماذا أختار طه عبد الرحمن مشروع الجابري النموذج الأمثل للنظرة التجزيئية ؟ يجيب طه عبد الرحمن على هذا التساؤل حيث يقول " فلا نعلم أن أحداً ممن أشتغل، من الكتاب المعاصرين، بالتراث، نقداً وتقويماً، وقف على عناصر هذه الدعوى وأوشك على التطرق إلى مضمونها من د. محمد عابد الجابري "[3]. لقد قام طه عبد الرحمن بالتحليل لخطاب الجابري وتقويمه للتراث، ليُبين الفرق بين طريقته وطريقة الجابري، أي بين النظرة التجزيئية التفاضلية وبين النظرة التكاملية الشمولية، حيث يرى طه عبد الرحمن بأن الجابري رغم تأكيده على الأخذ بالنظرة التكاملية والنظر في الآليات، أي النظر في الاداة والمحتوى معاً، إلا إنه وقع في النظرة التجزيئية، وقام بتطبيق آليات منقولة على التراث، هذا التعارض يقول عنه طه عبد الرحمن " إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين : أحدهما، التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني، التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات "[4].

إن الرؤية والمنهجية في تقويم التراث لدى الجابري يحددها طه عبد الرحمن في أمرين هما :

**الأول**: أن الجابري يحاول الأخذ برؤية موسوعية أو كلية أو تكاملية للتراث العربي الإسلامي.

**الثاني**: أن الجابري يحاول انتهاج تحليل الآليات أي النظر والتقويم للأدوات المنتجة للفكر.[5]

وعلى الرغم من إن هذين الأمرين هما ما ينادي به طه عبد الرحمن إلا إنه يرى بأن الجابري وقع في التناقض القائم بين تصوره النظري للتكامل والشمول وبين التطبيق الذي سلكه

---

(1) عبد الرحمن , **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص 23

(2) المصدر نفسه, ص 24

(3) المصدر نفسه, ص 29

(4) المصدر نفسه, ص 29

(5) عبد الرحمن , **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص 29

فيه، لقد كان الجابري من الذين يرون تكامل المعرفة العربية الاسلامية بل إنه وصفها بالموسوعية، وقام بإشتراط الفهم الموسوعي لكل تقويم لها، لكنه عند التطبيق – كما يرى طه عبد الرحمن – قام بتقسيم التراث إلى دوائر مختلفة، سماها بالأنظمة المعرفية الثلاثة وهي : البرهان والبيان والعرفان، والأخير هو أضعفها وأقلها أهمية بل إنه دخيل على الثقافة العربية الإسلامية، وهذه النظم الثلاث تختلف عند الجابري في آلياتها، ولا يوجد رابط بينها، بل حتى نتائجها متفاوتة ومتفاضلة في ما بينها، وهذا ما جعل طه عبد الرحمن لا يرى أي معنى لدعوة الجابري إلى الشمولية [(1)]. إن التقسيم الثلاثي كما يرى طه عبد الرحمن تقسيم فاسد، ودليل فساده هو ازدواج المعايير لدى الجابري بسبب عدم تمكنه من تحصيل الملكة في العلوم الصورية والمنهجية، يقول طه عبد الرحمن " ولو أن الجابري اعتمد معياراً موحداً، لكان له الخيار في تقسيمات متعددة، كل تقسيم منها يقوم به معيار معين، كالتقسيم بحسب المضمون (العقل والعلم والمعرفة) أو التقسيم بحسب الصيغة اللفظية (القول والعبارة والاشارة) أو التقسيم بحسب الصورة الاستدلالية (البرهان والحجاج والتحاج)، وهو أقرب التقسيمات إلى العمل بمعيار العقلانية المجردة التي ظل الجابري يناضل من أجلها، فيكون (البرهان) هو نظام الآلية الاستنباطية و(الحجاج) هو نظام الآلية القياسية و (التحاج) هو نظام الآلية التناقضية "[(2)].

**ب- مبادىء التراث العربي الإسلامي عند طه عبد الرحمن**

يرى طه عبد الرحمن أن الجابري إنساق إلى إنكار ما كان من مبادىء التراث العربي الإسلامي، وذلك لأنه أستخدم الآليات العقلانية المجردة والآليات الفكرانية المسيسة في تقويمه للتراث العربي الإسلامي، الذي لا يعتمد على التجريد ولا على التسييس، ويذكر من هذه المبادىء التراثية الخاصة ثلاثة مبادىء أساسية :[(3)]

1- الجمع بين القيمة الخلقية والواقع

2- الجمع بين القيمة الروحية والعلم

3- الجمع بين الحوارية والصواب

(1) المصدر نفسه, ص 32

(2) المصدر نفسه, ص55

(3) المصدر نفسه , ص 35

- **تداخل القيمة الخلقية والواقع**

يرى طه عبد الرحمن أن الجابري لم يغفل عن إن المعرفة التراثية تجمع بين القيمة الخلقية والحقيقة الواقعية، بل إنه بالغ في تصوير ذلك وأثباته، حتى إنه استخرج مضمون ذلك من ألفاظ اللغة العربية، مثل النظر والعقل، وأكد على أرتباط العقل العربي أرتباطاً وثيقاً في السلوك والأخلاق، وقام بالاستشهاد على ذلك من القرآن الكريم ومن كتب المفكرين القدماء على هذا التوجه الأخلاقي للعقل العربي الإسلامي. ومع ذلك كله قام الجابري بالقدح في هذا التوجه، والسبب الذي دعاه إلى ذلك هو القول بالموضوعية، وهي التي يجب الاحتكام إليها في بقاء الأصلح من التراث. إن الخوض في هذه المسألة كما يرى طه عبد الرحمن، قد عرفه الفلاسفة القدماء، ولم يحدث ترسيخه وتقنينه إلا مع ظهور النزعة الموضوعية في العلم، وذلك مع الفيلسوف الأنجليزي ( ديفيد هيوم - 1776 – 1711)(David Hume م ) حيث أشتهر القول بالفصل بين القيمة والواقع، حيث يرى هيوم إستحالة الأنتقال من الواقع إلى الواجب، أي أن قضايا الواقع مستحيل أن تكون ملزمة بسلوك معين، ثم أتى بعده الفيلسوف الأنجليزي (جورج إدوارد مور -1958 – 1873) (George Edward Moore) والذي قال بإستحالة التعريف بخصائص القيم من معرفة خصائص الواقع. غير إن طه عبد الرحمن يؤكد على أن الفلاسفة أعترضوا على هاتين الاستحالتين، وأثبتوا الحقائق التالية(1):

- تشبع العقلانية بالقيم
- تشبع الوقائع بالقيم
- واقعية القيم.

ويرى طه عبد الرحمن أن الجابري قد وقع في الخطأ بسبب إستخدامه لعقلانية مجردة لا تتوافق مع عقلانية التراث، حيث إن الأخيرة تجمع بين القيم الخلقية والواقعية، وتجمع النظر مع العمل، إن من أهم مبادىء التراث العربي الإسلامي هو الجمع بين القول والعمل وبين قيم المادة وقيم الروح، حيث يوجد خلف كل علم ومعرفة مقصد وغاية، يقول طه عبد الرحمن " لا يجب أن ينفك العلم عن العمل... فكل معرفة عقلية كاملة لابد لها من أن تنتقل من مستوى التمييز المجرد إلى مستوى التخلق السلوكي، حتى لو كانت علماً نظرياً كاللغة والمنطق والحساب، لأن التخلق بها سبب في نفوذ المعاني والقيم إليها "(2).

---

(1) عبد الرحمن , **تجديد المنهج في تقويم التراث**, ص 36

(2)عبد الرحمن, **العمل الديني وتجديد العقل** , ص174

- **تداخل القيمة الروحية والعلم**

يرى طه عبد الرحمن بأن الجابري إنطلق من مبدأ العلمانية في نقده لمبدأ أساسي من مبادىء التراث العربي الإسلامي، وهو تداخل القيمة الروحية والعلم، حيث أعتبر الجابري هذا التداخل هو تدخل الغيب في المعرفة العلمية، حيث مر معنا تأكيد الجابري على الموضوعية فهو يرفض أي سلطة غيبية في العلم، من هنا نفهم سبب هجومه القوي على العرفان ووصفه بالعقل المستقل، بل بأنه دخيل على التراث العربي الإسلامي، وهذا ما أزعج طه عبد الرحمن الذي يرى العكس من ذلك، حيث يرى طه عبد الرحمن بأنه لا يوجد قسم من أقسام التراث أشد تعلقاً بالجوانب الروحية والمعاني القيمية من العرفان، إن مبدأ العلمانية الذي أتخذه الجابري معياراً لتقويم مبادىء التراث يرى طه عبد الرحمن بأنه لا يستفاد منه في عملية التقويم، لأن الثقافة العربية الإسلامية قامت على مبدأ مغاير تماماً وهو مبدأ اشتمال العمل الديني على العمل السياسي[(1)].

- **تداخل القيمة الحوارية والصواب**

إن هذا المبدأ كما يرآه طه عبد الرحمن هو إن الصواب يكون باشتراك الجماعة، أي بنزوع جماعي، فلا يكون موضوعياً عن طريق نظرة مستقلة ونزوع فردي، بل يكون جماعياً تشاركياً، تتشارك فيه الجماعة طلباً وبحثاً عن الصواب، هذه المشاركة تتميز بخاصية التناظر وهي ميزة من مميزات التراث العربي والإسلامي، فالحوار الإسلامي لا يمكن أن ينبني على العقلانية (البرهان) التي ينادي بها الجابري، حيث إن هذه العقلانية هي ثمرة العقل المجرد، بينما العقلانية التناظرية التي ينادي بها طه عبد الرحمن هي ثمرة ما يطلق عليه طه عبد الرحمن أسم المعاقلة الحية (المناظرة)[(2)].

إن الجابري كما يرى طه عبد الرحمن " استند إلى مبدأ الموضوعية للفصل بين الأخلاق والواقع، وإلى مبدأ العلمانية للفصل بين الروح والعلم وإلى مبدأ النظر المتوحد أو ما يمكن أن نسميه بمبدأ (النظرانية) للفصل بين الحوار والصواب "[(3)].

وهكذا نرى بعد نقد طه عبد الرحمن لنظرة الجابري لمبادىء التراث العربي الإسلامي، أقام هو هذه المبادىء وشدد عليها، فمن خلال عمليتي الهدم والبناء عن طريق إتباعه منهجية المناظرة حيث تتبع أقوال الجابري بالتحليل والنقد حتى خلص إلى إرساء هذه المبادىء الأساسية للتراث العربي والإسلامي.

---

(1)عبد الرحمن, **تجديد المنهج في تقويم التراث**, ص37

(2) عبد الرحمن , **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص38

(3) المصدر نفسه, ص 39

### ج- نظرة جديدة إلى التراث:

يعتبر مشروع الدكتور طه عبد الرحمن في تجديد الفكر الفلسفي الإسلامي من أهم وأبرز المشاريع الفكرية العربية المعاصرة، والتي تسعى إلى إنشاء شرائط ومقومات الإبداع في النظر إلى التراث، وهذا لا يحصل الإ بعد التزام الفلاسفة العرب بقواعد ومقتضيات المجال التداولي العربي والإسلامي، وهذا يساعد الفلاسفة العرب على التصرف بالمنقول الفلسفي على الوجه الذي يوافق اختياراتهم الفكرية او مجالهم الإسلامي العربي(1).

أحدث الدكتور طه عبد الرحمن ثورة في الانقلاب الفلسفي الجديد من خلال إعادة التقويم للتراث والنظرية في دراسة التراث والمنهجية ومشكلاتها، وبشكل أخص قام طه عبد الرحمن بتقويض مبادئ القول الفلسفي العربي المعاصر ومسلماته التي لطالما ارتكن إليها، بل دافع عنها المدافعون في المؤتمرات والمحافل بأنها الخيار الأول للإبداع والتفلسف. إن طه عبد الرحمن يرفض المنهجيات العلمية التي سيطرت على قرأءة التراث، ولا يسلم بصحتها وأسباب ذلك :

- إن هذه المنهجيات هي منهجيات منقولة وليست منهجيات مأصولة، فهي لا تستوفي الشروط المنطقية للموضوع الذي تدرسه، وسبب عدم إستيفائها للشروط، أنها مستعارة من مجالات معرفية مغايرة للموضوع الذي تم تسليط أدواتها عليه، من دون أي مراجعة أو فحص لأدواتها الأجرائية، ولا حتى المراعاة لخصوصية الموضوع، بالإضافة إلى أنها مقطوعة عن أسباب تطوير التراث، فهي كما يرى لا تستطيع أن تمده بالجديد وتمنحه الاستمرارية لأنها خارجة عنه ومستمدة من تراثات ومجالات أخرى.

- الفساد المنطقي لهذه المنهجيات، وهذا الفساد يمكن إيجازه بما يلي: فساد عام وفساد خاص، فالفساد العام يتلخص بأن هذه المنهجيات أخلت بصفة عامة بشروط النص المكتوب، وتعاملت معه كأنه موضوع مادي أو خارجي مثل المواضيع الاجتماعية والسياسية والتاريخية، فهي لم تستوفي الشروط اللغوية والمنطقية للنص المكتوب حقها. أما الفساد الخاص، فقد أخلت هذه المنهجيات بشروط النص الإسلامي المنطقية، ويقصد طه عبد الرحمن بذلك أدوات الاستدلال المنطقي وأساليب المناظرة. كما إن هذه المنهجيات أعتقدت بإمكانية التخلي عن كل التكوينات النظرية المنطقية وهذا ما أوقعها في التعميمات غير الدقيقة، والخوض في قضايا متنوعة ومبعثرة(2).

(1) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل**، ط3، ج 2، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص 200.

(2) عبد الرحمن، طه (2002)، **تكامل المعارف: اللسانيات والمنطق والفلسفة**، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 19, الرباط, ص65

يقول طه عبد الرحمن : "يستهدف مشروعنا أن تسلم مناهجنا من هذه النقائص التي تندرج تحت عيبين أثنين : النقل والدخَّل، فإذا أردنا أن تكون هذه المناهج من ناحية، موصولة بالنصوص الإسلامية، بمعنى أننا نأخذ بما أخذ به أهلها من طرق لغوية منطقية في طروحاتهم وتحليلاتهم وفي دعاويهم وأعتراضاتهم،... كما أردنا من ناحية ثانية، أن تكون هذه المناهج مكمولة تناسب في خصائصها خصائص الموضوع الذي تنصب عليه، فالموضوع التراثي مبني بناءً لغوياً منطقياً، ولا يمكن وصفه وصفاً كافياً ولا تعليله تعليلاً شافياً إلا إذا كانت الوسيلة الواصفة ذات طبيعة لغوية منطقية، وهذا بالذات حال الوسيلة التي أتخذناها"[1]. فدراسة التراث عند طه عبد الرحمن يجب أن تكون بأدوات التراث نفسه، لا بأدوات خارجة عنه ومستمدة من تراثات ومجالات أخرى.

ومن الملاحظ أن عملية ممارسة التراث العربي الإسلامي مليئة بالخطابات واللغويات والحوارات والاستدلالات "النظرية والتنظيرية"[2]، لذا يجب علينا الالتزام بأمرين مهمين – كما يرى طه عبد الرحمن- هما العطاء والوجود للتمكن من ممارسة التراث المعاصر بشكل جيد وبدون تقليد أو تعقيد.

ومن البيّن أن منهجية طه عبد الرحمن تقوم على أمرين مهمين وهما الاستدلالية التناظرية (الحجاج ) والاستدلالية النظرية ( البرهان)، حيث تتراوح بين التحليل والتداول والخطاب وهذا أكسب الدكتور طه عبد الرحمن القوة المنطقية والنظرية لمشاريعه وخطاباته، لذا جاءت كتابة طه عبد الرحمن كتابة استدلالية غير معروفة لدى البعض وانها إجهاد للنفس والعقل من حيث صعوبة اكتشافها وأنها تحتاج إلى فهم وعلى خطوات[3]، ولذلك يمكن للدكتور طه عبد الرحمن أن يقوم بترسيخ القول الفلسفي العربي الإبداعي عن طريق تحريره من التقليد والتبعية، ومن ثم القضايا والمفاهيم واستشكالها من جديد بطريقة غير الطرق المتبعة عند الفلاسفة العرب، فقد كان أبن رشد من المخالفين لقواعد التداول العربي الإسلامي كما بيّنه الدكتور طه عبد الرحمن من جهة المعرفة واللغة وهذا يعني أن تلاخيصه وشروحاته هي عبارة عن أقوال كثيرة بعضها فوق بعض[4]. ومن خلال هذا قام الدكتور طه عبد الرحمن بتقويم اعوجاج لغة ابن رشد من حيث أنها مقولات ادعت أنها ذات طابع أنطولوجي، وشمولي، ومعرفي كلي.[5] من هنا يمكننا القول بأن نظرة طه عبد

---

(1) عبد الرحمن , **تكامل المعارف: اللسانيات والمنطق والفلسفة**, ص 67-68

(2) عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص28-29.

(3) عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**, ص49.

(4) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، ج2: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص12.

(5) لمعرفة موقف طه عبد الرحمن النقدي لأبن رشد الرجوع إلى كتاب : الحري، عبد النبي (2014), **طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية**, ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر, لبنان , ط1 , 2014 م

الرحمن للتراث هي نظرة جديدة، حيث نظر إليه نظرة تكاملية، جمع فيها بين المضامين والآليات التي أنتجت هذه المضامين، وقام بقرأءة التراث عن طريق المجال التداولي للتراث نفسه، وعلى مقتضى قواعده اللغوية والعقدية والمعرفية كما سيأتي معنا.

**3- نظرة طه عبد الرحمن في تقويم التراث**

**أ- الرؤية التداولية للتراث في مشروع طه عبد الرحمن الفكري:**

منذ البداية ساهم الدكتور طه عبد الرحمن في بلورة الرؤية التداولية والتراثية للمساعدة في عملية الإبداع في الثقافة العربية والإسلامية وذلك من خلال نقد المشاريع الفكرية من جهة، وتفسير مقولات الفكر الغربي وتقويضها من جهة أخرى، للوصول إلى رؤية جديدة في التراث العربي والإسلامي المعاصر.

بدأ الدكتور طه عبد الرحمن مشروعه في الرؤية التداولية للتراث من خلال تفكيك المفاهيم والنتائج التراثية سواء أكانت معرفية او عقيدية أو لغوية، حيث أنه لا مجال للإبداع في التراث ألا من خلال تفكيك ونقد هذه المفاهيم والنتائج (1)، واهتم أيضا طه عبد الرحمن في إبراز التفكير والإبداع في قراءة التراث العربي والإسلامي سواء أكان داخل ثقافتنا أو خارجها، وعمل على ترجمة الرؤية التداولية للتراث العربي والإسلامي المعاصر من خلال مفهوم المجال التداولي ومختلف القضايا المرتبطة به والمتحكمة فيه(2)، فالمجال التداولي كما بينه طه عبد الرحمن بقوله : " فالتداول عندنا متى تعلق بالممارسة التراثية، هو وصف لكل ما كان مظهراً من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم، كما إن المجال، في سياق هذه الممارسة، هو وصف لكل ما كان نطاقاً مكانياً وزمانياً لحصول التواصل والتفاعل. فالمقصود بـ " مجال التدوال "، في التجربة التراثية هو إذن محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث "[3]

تعد مساهمة الدكتور طه عبد الرحمن في معالجة قضية التراث باعتباره بعداً من أبعاد الوجود الإنساني، لأن التراث من وجهة نظر طه عبد الرحمن عبارة عن مجموعة من المضامين والسلوكيات والوسائل الخطابية التي تساعد على الوجود الإنتاجي للعرب والمسلمين[4]، وفي نفس الوقت يقوم على تعطيل التقدم المجتمعي[5].

---

(1)عبد الرحمن، طه (2012)، **سؤال العمل : بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**, ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي, المغرب، ص39

(2) طه عب الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء، المركز العربي، ط1، 1994، ص244.

(3) المرجع السابق ص 244

(4) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، المرجع السابق ص16.

(5) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2002، ص75.

لذا سعى طه عبد الرحمن كغيره من المفكرين العرب كالجابري والعروي وأركون في القراءة والتاويل، فقد أعتمد طه عبد الرحمن على نقد المقاربة التجزيئية للتراث التي أسقطت فيها مفاهيم منقولة من المجال التداولي الغربي دون مراعاة لبعض مقتضيات المجال التداولي العربي والإسلامي والتي تشمل المعرفة والعقيدة واللغة[1].

إن الارتباط بالتراث كما يرآه طه عبد الرحمن، لا يكون عفوياً ولا إختياريا، " فما دام المسلم العربي يحمل في صدره همَّ الهوية أو همَّ الذات، فلابد أن يرجع إلى تراثه، طالباً فيه ما يُقيم أو يقوي به هذه الهوية... ولا هو الذي سيحمله على طلب هوية أجنبية عن تراثه، لأن علاقته معه ليست علاقة نظرية مُجدّة يكتفي فيها بعقله، وإنما هي علاقة عملية ووجدانية يحياها بكليته، ولا هي علاقة إختيارية يدخل فيها متى شاء ويخرج منها متى شاء وإنما علاقة اضطرارية لا بد له في الدخول فيها ولا في الخروج منها، ألا ترى كيف أنه ما أن تصبح هويته مُهدّدة في واقعها أو مبتلاة في إمكاناتها، حتى يفزع من غير تردّد ولا تأخّر إلى تراثه الواسع يلتمس في ما به يثبتها ويقويها ".[2]

**ب- محددات النظرة التكاملية للتراث**

دعا طه عبد الرحمن إلى النظرة التكاملية والتي يعتبرها الرؤية التي تبحث عن التراث وآلية عمله ومحتوياته، باعتبار أنه كل متكامل لا يقبل التجزئة، وأنه وحدة كاملة لا تقبل التقسيم، ومن هنا يمكننا أن نقسم النظرة التكاملية إلى ثلاثة محددات وهي:

1. المحدد التداخلي: يقوم هذه المحدد من خلال أشتراك وسائل إنشاء المعرفة التراثية بمضامينها نقداً ونقلاً وربط مقوماتها بنتائجها.
2. المحدد التقريبي: ويتمثل في تحوير المنقول من غير المنقول، بما يساعد ويلائم السياق التداولي للتراث.
3. المحدد التداولي: ويتمثل هذا المحدد في معرفة المظاهر الإنتاجية للتراث أو المعرفة أو اللغة سواء أكان في الحاضر أو المستقبل.[3]

أي أن النظرة التكاملية بالنسبة لطه عبد الرحمن تعتبر التراث وحدة مستقلة لا تقبل التجزئة بين مكوناته، حيث أنه يجمع فيها بين البعد التاريخي والمنطقي، وذلك لجعل هنالك مقاربة

(1) عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، المرجع السابق , ص28.

(2) المصدر نفسه , ص 15

(3) المصدر نفسه, ص 29

موضوعية وصفة محايدة لا تنتصر لا لتعليم ولا لتراث، وإنما تأخذ منهما القدر الذي يمكن أن يكون كل منها فعالاً للآخر(1).

ومن هنا تنبع الحقيقة التكاملية للتراث من خلال التداخل بين العلوم والمعرفة باختلاف الدرجات بينها، وبالالتزام بتفاعلها على وجوه متباينة، والعمل بأسلوب يساعد على التأليف والتكوين بطريقة موسوعية، وميز الدكتور طه عبد الرحمن النظرة التكاملية بين وجهين هما:

أ. التداخل الداخلي: ويعني به الاندماج بين علمين أصليين مثل " علم الحديث والأصول" مع عدم التركيز على الاتجاه الذي يتبعه(2).

ب. التداخل الخارجي: ويقصد به الاندماج بين علم أصلي وعلم غير أصلي مع ضرورة التركيز على الاتجاه الذي يتبعه(3).

**4- الرؤية العملية للمقاصد الكلية للشريعة**

من أهم إنجازات العلماء المسلمين في مجال قراءة النصوص الدينية ما أنجزه علماء أصول الفقه في تحديد المقاصد الكلية المعنية بها الشريعة، وهي التي قام بصياغتها الإمام الشاطبي في خمسة مبادئ كلية عامة وهي: الحفاظ على النفس و المال والعقل والعرض والدين [4].

ولقد تم التوصل إلى هذه المقاصد الكلية من خلال القراءة التفصيلية المتأنية والعميقة للنصوص الدينية ذات الطابع التشريعي من خلال علاقتها التركيبية بعضها ببعضا من جهة، ومن خلال علاقتها بنصوص العقيدة والأخلاق من جهة أخرى، والمقصود بالعلاقات التركيبية للنصوص التشريعية علاقات الإجمال والبيان والعموم والخصوص، والنسخ، وهي علاقات إنتاج الدلالة الشرعية حيث أنها تتميز بنصوصها التي تكون مبيناً ومفصلاً في نصوص أخرى.

ينتج عن قراءة هذه النصوص أحكام شرعية تفصيلية ومن هذه الأحكام التفصيلية أمكن العلماء المسلمين استنباط المقاصد الكلية التي توجه تلك الاحكام، ولا تنتهي القراءة عند استنباط الكليات من الجزئيات بالمعنى الذي تم شرحه، ولا بالمنهج الصاعد من الجزئي إلى الكلي (إستقراء)، وإنما يتم في قراءة أخرى، تستخدم المنهج الهابط، تنزيل الكليات على الجزئيات (استنباط) في محاولة لإعادة فهم الجزئيات أو إعادة تعديلها من خلال الكليات المستنبطة منها(5).

---

(1) المصدر نفسه، ص30

(2) المصدر نفسه، ص125.

(3) المصدر نفسه، ص126-125.

(4) بوحناش، نورة (2012), **مقاصد الشريعة عند الشاطبي: وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي** , ط1، الرباط: دار الأمان, المغرب, ص 176

(5) السيوطي، عبد الرحمن (1951), **الاتقان في علوم القرآن**، ط3، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي, مصر.

لذا كان علماء الأصول بصفة خاصة، وعلماء الإسلام بصفة عامة، يدركون أن العلاقة بين الكلي والجزئي علاقة تفاعلية وأكثر تشابكاً من أن تكون مجرد علاقة تراكم.

ومن الطبيعي أذن أن تحاول القراءة الجديدة تجاوز ثنائية الجزئي والكلي دون ان يتم إغفالها تماما، وذلك للبحث عن الدلالة أو الدلالات الكلية التي لا تفصل بين التشريعي والعقيدي من ناحية، وبين الدلالات المستنبطة من القصص القرآني ووصف الجنة والنار من جهة أخرى.

وقد تم اقتراح مشروع القراءة الجديد الذي تم اعتماده على إدراك مبادئ نرى أنها جوهرية بحيث يمكن القول إنها تمثل الكليات التي تستوعب الجزئيات، إلى جوانب أنها تستوعب المقاصد الكلية الخمسة إلتي استنبطها أسلافنا في قراءتهم العميقة المستوعبة بحسب الإطار المعرفي المتاح لهم، حيث يتعلق المفهوم الكلي الأول بمفهوم العقلانية بوصفها صفة تضاد الجاهلية التي طرح المشروع الإسلامي نفسه بوصفه نقيضاً لها في كثير من النصوص المعروفة جداً، وأقول إن اللغة أولا، ًلأنها هي الإطار المرجعي لتحديد الدلالات و الفاظ القرآن، وذلك من قبل أن نرى ما احدثه القرآن من تغيير وتطوير في هذه الدلالات[1].

**أ- علم المقاصد والأخلاق الإسلامية:**

يتم التعرف على علم المقاصد والأخلاق الإسلامية من خلال الأمور التالية:

**أولا:** مراجعة مفهوم الأخلاق: منذ القدم يعتبر العلماء والمفكرين الأخلاق عبارة عن أفعال مجردة، ومحددة تصدر عن الإنسان وليس لها أي علاقة بصلاحه أو هويته[2]، وهذا في نظر طه عبد الرحمن باطل كلياً وسبب بطلانه **:"** أنه ما من فعل من أفعال الإنسان إلا ويقترن، إما بقيمة خلقية عليا ترفع هذا الفعل درجة، فتزداد إنسانية صاحبه، أو بقيمة خلقية دنيا تخفض هذا الفعل درجة، فتنقص إنسانية صاحبه، وهذا يصح حتى ولو كان الفعل مجرد فعل ذهني، لا فعلاً عينياً، فقد يريد الإنسان بهذا الفعل الذهني جلب خير أو دفع شر، فيرتقي به إلى أعلى أو يريد به جلب شر أو دفع خير، فينحط به إلى أسفل**"**[3].

**ثانياً:** علم المقاصد وموضوع الصلاح:

يعتبر علم المقاصد هو البنية الأساسية التي تبنى عليها الشريعة وهذا لا يعلمه الكثيرين، فقد تعرض هذا المفهوم للكثير من الانتقادات وعدم التركيز عليه، وذلك بسبب أمرين مهمين كما يرآه طه عبد الرحمن هما:

---

(1) القاضي عبد الجبار ابو الحسن الاسد ابادي: **متشابه القرآن**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط1، القاهرة, 1966،ص35-36.

(2)كان لفظ الهوية يستعمل عند المتقدمين بمعنى الوجود ثم صار لفظ الهوية يستعمل عند المتأخرين بمعنى" الماهية".

(3) عبد الرحمن، **سؤال المنهج** ص 72، **سؤال الاخلاق**، ص 14،16.

1. صيغته الصرفية: جاء هذا المفهوم على وزن دال وهو يدل على اسم مكان، فيقصد به أنه اسم يقود إلى التحيز.
2. التوسع في معناها ومدلولها مما جعل لديها جمل مرادفه مثل "طلب تحقيق المصلحة العامة أو طلب المصلحة الخاصة".

لذا لا تعتبر المصلحة أسم متحيز وإنما هو إسم مجرد فالمصلحة في دلالتها تهتم في مصلحة الإنسان في الدنيا والآخرة، وبعد التوضيح يمكننا أن نعرف المقاصد تعريفاً حقيقياً وهو "أنه علم الصلاح" باعتبار الصلاح قيمة خلقية تندرج تحتها جميع القيم الخلقية التي قد يتمتع بها الإنسان" كالخير والسعادة[1].

**ب- النظريات المقصدية الثلاث:**

بعد ما تم ذكر أهم الأمور التي تخص، "علم المقاصد، علم أخلاق الصلاح"، نقوم بتدليل على أن علم الأخلاق الاسلامي الذي تشكل من علم المقصد ينقسم إلى ثلاث نظريات مرتبطة بين بعضها بعضاً وهي كما يلي:

- معاني لفظ المقصد:

يعتبر لفظ المقصد لفظاً مجملاً نحتاج إلى تفسيره وتفصيله وفهم معانيه، لذا حاول فيه الكثير من المتقدمين الاصوليين وقاموا على مقتضاه اللغوي والمنطقي، حيث تم تقسيمه إلى ثلاثة أجزاء وهي:

أ- المقصد بمعنى "المقصود":

يمكن أن يكون لفظ المقصد دالاً على معنى المقصود، فقد يقال (مقصد القول) والمراد منه هو مقصود القول. فمقصود القول هنا يُعبر عن المضمون الدلالي، الذي يمكن أن نصل إليه عن طريق سياق الكلام أو مقامه. فسياق الكلام هو المرجع الأساسي لتحديد معنى ومدلول القول وليس أللفظ، بل السياق هو من يحدد المضمون الدلالي، فقد يوافق المضمون الدلالي للفظ القول فيكون الأخير مدلولاً ظاهراً يتبادر إلى الفهم، وقد يختلف عنه فيكون مدلولاً خفياً لأبد من الغوص لفهم المضمون الدلالي. وعلى ذلك يرى طه عبد الرحمن إنه من الممكن أن نستخدم لفظ (مقاصد الشريعة) بمعنى مقصودات الشريعة، أي يمكن أن نستخدم الألفاظ الظاهرية للشريعة (الفقه) للإنتقال إلى المضمون الدلالي الأعمق للشريعة ( الأخلاق ) [2].

---

(1) نستخدم لفظ المفهوم، لا بالمعنى الأصولي أي في مقابل "المنطوق" وإنما بالمعنى المستحدث، أي " المدلول" ويقابله "اللفظ".

(2) عبد الرحمن، **سؤال المنهج**، ص 75.

ب- المقصد بمعنى " القصد" :

يفسر المقصد هنا معنى المضمون الشعوري للقائل المصاحب لمدلول قوله خلال سياق الكلام، فيقصد هنا بمقاصد الشريعة أي " قصود المكلف و قصود الشارع"[1].

ج- المقصد بمعنى "الغاية":

ويفيد معنى المقصد هنا " الغاية المرغوب فيها" فيقصد هنا بمقصد القول "الغاية التي تهدف إليها القائل من قوله ويريد تحقيقها" فإذا تم قول مقاصد الشريعة فيكون معناها "قيم الشريعة" [2].

- "الأخطاء الناتجة عن الخلط بين المعاني المقصدية": لما فات الدراسين أن يتبينوا الفرق بين المعاني الثلاثة للفظ " المقصد" فوجدوه "المقصود والمقصد والغاية، حيث أنهم وقعوا في خلط كبير بينها فتاهو.[3]
- "الخلط بين العقلانية التفسيرية والعقلانية التوجيهية": في الكثير من الحالات يكون العقل مفسراً للأفعال التي تتعلق بها الأحكام، لذا يعتبر هذه الاحكام معقوله بوصفها، حيث أن العقل قد يهتدي إلى إدراك الغايات والقيم التي يستطيع تخفيفها بواسطة الأحكام، حينئذ يكون العقل موجهاً للأفعال التي تتعلق بها هذه الأحكام حيث أنها تكون معقولها بمعاييرها.

**ج- الانقلاب على النظريات المقصدية:**

بعد أن أكد طه عبد الرحمن إن علم المقاصد يتكون ويتركب من ثلاث نظريات هي :
نظرية الأفعال، ونظرية النيات، ونظرية القيم، يصوغ دعواه كالتالي: " إن نظرية القيم أو، أن شئت قلت، نظرية المصالح، التي هي الأصل في علم المقاصد، تحتاج إلى إدخال وجوه من التصحيح عليها، لأنه بصحتها تصح النظريتان الأخريان : نظرية النيات، ونظرية الأفعال "[4]
ويعترض طه عبد الرحمن اعتراضين على تقسيم القيم الشرعية وترتيبها، حيث درج علماء الأصول على تقسيمها وترتيبها إلى ثلاث مراتب وهي القيم الضرورية التي بفقدها يُفقد نظام الدين والدنيا، ثم القيم الحاجية وهي التي يؤدي فقدها إلى العنت والضيق، وهي أقل درجة من سابقتها، وأخيراً القيم التحسينية وهي قيم لا يؤدي فقدها إلا إلى جرح المروءة، وهي أقل القيم في سلم الترتيب والأولوية.

---

(1)المصدر نفسه, ص 75.

(2)المصدر نفسه، ص 76 غني عن البيان أن قصد الشارع ليس فيه بالمعنى الذي يكون به قصد الانسان نية، وانما ارادة.

(3) المصدر نفسه، ص 77.

(4) عبد الرحمن , **سؤال المنهج** , ص80

يقدم طه عبد الرحمن اعتراضاته المنهجية على هذا التقسيم وهما اعتراض عام واعتراض خاص

- الاعتراض العام[1] :

إن هذا التقسيم العام للقيم يخل بشرط التباين من شروط التقسيم، حيث يرى أن القيم الضرورية مثل حفظ الدين والنفس والمال والعقل والنسل، لا تختص بها القيم الضرورية فحسب، بل يشاركها القسمان الآخران، وهما القيم الحاجية والتحسينية، ومثال ذلك تحريم الزنا، والذي يعد حكمه يحقق قيمة ضرورية، وتحريم النظر إلى عورة المرأة والذي يحقق حكمه قيمة حاجية، وتحريم تبرج المرأة الذي يحقق حكمه قيمة تحسينية، جميعها تشترك في قيمة حفظ النسل، هنا لا نستطيع أن نستوفي شرط التباين إلا إذا أنزلنا القيم الضرورية الخمس (حفظ الدين والنفس والمال والعقل والنسل ) رتبة تعلو رتبة هذه الأجناس الثلاثة، كما لو كانت قيماً عليا أو أجناساً أو أصولاً، تتفرع عليها هذه الأقسام الثلاثة، بثلاثة تخصيصات مختلفة، ويمكن أن تكون هذه التخصيصات ثلاثة مراتب لحفظ النسل، وهي كما يرى طه عبد الرحمن " (الاعتبار) و (الاحتياط ) و (التكريم)، فيشتمل القسم الضروري على ما يعتبر هذه القيم عليا، فيكون أعلى هذه الأقسام درجة، ويشتمل القسم الحاجي على ما يحتاط لهذه القيم، فيكون أوسطها درجة، ويشتمل القسم التحسيني على ما يكرمُها، فيكون أدناها درجة "[2].

- الاعتراض الخاص بالقيم الضرورية:

يرى الدكتور طه عبد الرحمن أن الاعتراض على القيم الضرورية لأنها تخل بشروط التقسيم وذلك من خلال الإخلال بشرط تمام الحصر وكذلك الإخلال بشرط التباين وبشرط التخصص.

- التقسيم الجديد للقيم الشرعية :

من الاعتراضات السابقة على التقسيم التقليدي للقيم نستنتج ثلاث حقائق: الأولى هي أن القيم لا تنحصر بعدد معين بل هي متكوثرة، والثانية أن التفاوت بين القيم يرجع إلى التفاوت في القوة الخلقية، والثالثة ان مكارم الأخلاق شاملة لجميع القيم بدون استثناء.

من خلال الأخذ بهذه الحقائق الثلاث يمكننا أن نتعرف على التقسيم الجديد للقيم

أ- القيم الحيوية أو قيم النفع والضرر.

ب- القيم العقلية أو قيم الحسن والقبح.

---

(1) المصدر نفسه , ص 86.

(2) عبد الرحمن , **سؤال المنهج**, ص 82

ت-القيم الروحية أو قيم الخير والشر.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الترتيب القديم كما يرى طه عبد الرحمن قدم الجانب المادي على الجانب المعنوي، حتى إن الشريعة كادت أن تكون مادية كمادية العقل، يقول طه عبد الرحمن في كتابه سؤال المنهج : " فلما كانت القيم الخلقية هي الفرع الأساسي من فروع مقاصد الشريعة، وكانت الأخلاق هي التي يحقق بها الإنسان إنسانيته، ومن ثم يحقق عبوديته لله، فإن رتبة هذه القيم تتحدد بمدى قدرتها على تحقيق هذه الغاية، فما كان منها أقدر على التحقيق كان أرقى، والعكس بالعكس "[1].

من ذلك نستنتج أن طه عبد الرحمن يقدم الجانب الروحي على الجانب المادي والجانب الحياتي فهو الأعلى والأجدر بالتحقق، وما الجوانب الأخرى إلا لتكميل هذا الجانب، وتركه وإهماله أشد خطراً على الإنسان من ترك جوانبه الأخرى المادية والحياتية. [2]

---

(1) المصدر نفسه، ص 86.

(2) المرجع السابق ص 86 وما قبلها.

# الفصل الثالث

## المنهجية التداولية في الفلسفة

### 1- العلاقة بين اللغة والفلسفة

#### أ- في مفهوم الفلسفة

لقد كان لكل الفنون المعروفة أو فرع من فروع لغته الخاصة من حيث الرصد والوصف والتفسير، فإن الفلسفة هي الأخرى لها أدواتها المفهومية ومصطلحاتها المخصصة، لذا يدرك المتصفح لمفهوم الفكر الفلسفي مدى سعي الفلاسفة إلى وضع الحدود وضبط العبارات، وصياغة التعاريف والمفاهيم، للتعرف على الاختلافات المذهبية. ولان صعود الدوغمائيات المعرفية مدها إلى الخلط في استعمال الحدود وغموض العبارات والنزعة السوفسطائية التي ذاعت في الزمن التاريخي للفلسفة اليونانية الشاهد الأكبر على عملية التلاعب بالألفاظ واستغلال المنظورية بما هي نزعة تتأسس على رفض التاويلات المطلقة والقبول حصرا بالنسبة منها، واستغلالها في خدمة أغراض لا تعلق لها بالمعرفة والحقيقة، لهذا السبب وضع أرسطو كما يرى طه عبد الرحمن مشروعه المنطقي ورتب مسائلة ووحداته واضعا الشروط الصورية للتفكير الصحيح وأدوات ضبط الحدود والتصورات حتى لا يبقى أي مسلك للسوفسطائي نحو تعددية المفاهيم واختلافاتها أو فوضاها وعبثيتها[1]، ولما كان موضوع المنطق والفلسفة والعقل قسم أرسطو المنطق إلى ثلاثة أقسام:

1. منطق التصديقات: يهتم في قضايا الألفاظ والأحكام.
2. منطق التصورات: ويشمل على مبحث الألفاظ والحدود.
3. منطق الترتيبات أو تنسيق الأدلة : يهتم بنظم القضايا بعضها مع بعض وتقرير لزوم بعضها مع بعض[2].

إن المقصد من هذا التمهيد الأولى هو استنتاج الحقيقة القائلة بأن البدايات الاولى للفلسفة لدى اليونان أولت اهتماماً مخصوصاً لفن المصطلحية، ادراكا منها لقيمته ودوره في ضبط التصورات، وبناء المفاهيم الكلية بخاصة عن طريق الاستقراء الكلي والتعريف الذي ابتكره سقراط وأدخله إلى عالم المثل أفلاطون وطوره أرسطو[3].

---

(1) عبد الرحمن، طه (1995)، **فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص108–109.

(2) عبد الرحمن , **سؤال المنهج** , ص 127

(3) فضل الله، مهدي (1977)، **مدخل الى علم المنطق–المنطق التقليدي**, ط1، بيروت : دار الطليعة، ص27–28.

لذا فإن هناك مفاهيم مخصوصة للمصطلح الفلسفي، وخصوصيات المعرفة والمنهجية أيضاً، بالنظر إلى التراث المعرفي الإسلامي العربي في منحاه الفلسفي، فإننا نقف على الكيفية التي قرأ بها فلاسفتنا القدامى المصطلح ترجمة وتوظيفا، وخصصوا لذلك المصنفات، ولم تغب عن أذهانهم حقيقة اختصاص كل أمة بمذاهب في الاصطلاح والتركيب، والعودة إلى هذه الحقيقة لأن مؤلفات كثيرة تتبدى لنا، لها تقاليدها في وضع المصطلحات وتقنية أنشاء المفاهيم وتجديدها، فألّف الكاتب الكندي رساله سماها "في حدود الأشياء ورسومها"، وألّف الخوارزمي كتاباً أسماه "مفاتيح العلوم" والذي جمع فيه مصطلحات عصره من الفلسفية وكلامية وشرعية، وجاء ابن سينا ووضع رسالة "التعريفات" مرتبة على حروف المعاجم[1]، وفي الخلاصة يمكنني القول إنه يمكننا أن نرصد مفهوما للمصطلح الفلسفي بناءً على ما تم بيانه، وتحديد بعض الأوصاف للمعرفة المختلفة، فالمصطلح الفلسفي كائن مفهومي، شرطي لحصول الفهم، له حياته الخاصة" المعرفية والفكرية" والتي تتغير في سياق المجال المعرفي الحاضن لها، وفي إطار المشكلات التي تطرحها، ثم أن المفاهيم تختلف باختلاف اللغات والألسن الخاصة بها، حيث يقترن المفهوم في أية لغة من اللغات الإنسانية بصورة لفظة أو بناء خاص للمعنى يحمل مدلولاته المعلنة أو المضمرة ومكوناته المتعددة اللغوية والإصطلاحية والاستثمارية، لذلك تطبع اللغة المفهوم بطابعها الخاص وفق معايير ممارسة الفلسفة في اللغة الحاضنة لها[2]. وفي هذا الصدد يقول طه عبد الرحمن "إن التفكير الفلسفي يكتسب طابعه، بل طبيعته من الخصائص اللغوية التي تختلف باختلاف اللغات، ولهذا، فإن التفلسف من حق الألسن جميعها....، وعلى الفيلسوف، قبل أن يتجه بإجتهاده إلى التوعية بقدرة لغته الفكرية، أن يميز ما هو من لغته مما ليس منها، أو يتعارض ولغته، أي مما قد يحوّلها من لغة إلى لغو، ولغوُنا يظهر في التشويه الذي لحق أصول لغتنا وبُناها وكبت فلسفتها عن طريق المطابقة بينها وبين لغات أخرى تختلف عنها تشكيلاً وتبييناً، وعلى الفيلسوف العربي أن يتعاطى تخليصنا من هذا اللغو الذي حال دون تحررنا العقلي، ودون إبداعنا الفكري، وبهذا تكون رسالة الفيلسوف العربي رسالة لغوية في منطلقها "[3]. من هنا يمكننا معرفة الاهتمام الكبير الذي يوليه طه عبد الرحمن للغة، وإن كل لغة تختلف عن اللغات الأخرى في نحت مصطلحاتها ومعرفة مدلولاتها والأمكانات المضمرة لكل لغة، وهذا ما جعله يشدد ويؤكد على خصوصية " المجال التداولي " العربي والإسلامي، وربط مدى قوة التجديد وأصالته لدى الفيلسوف العربي

---

(1) بدوي، عبد الرحمن (1970)، **خريف الفكر اليوناني**، ط1، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية.

(2) كوش، عمر (2002)، **أقلمة المفاهيم**" **تحولات المفهوم في ارتحاله**"، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص22.

(3) عبد الرحمن, **سؤال المنهج** , ص 111- 112

بمدى براعته في إنشاء ونحت مفاهيمه إن لفظاً أو إصطلاحاً من داخل لغته، وعدم تقليد الآخر لأن الآخر ينحت من لغته.

**ب- الفلسفة واللغة والاصطلاح المفهومي.**

فيما سبق تم تبين العلاقة الحاصلة بين وضع الاصطلاح لمفهوم فلسفي، واللسان الذي يبين به الفيلسوف وينشئ مفاهيمه، ومع (جيل غاستون غرانجي GILLES –GASTON GRANGER) (1920) الذي خلص كما يقول طه عبد الرحمن إلى أنه لا تفلسف إلا داخل اللغة، و(مارتن هايدغر- Martin Heidegger) (1889- 1976) الذي كانت تحكمه ميتافيزيقا التمركز حول الذات لأنه انتهى في تحليله لعلاقة الفلسفة باللغة إلى أن اللغة اليونانية والألمانية هما اللغتان الوحيدتان المؤهلتان لاستئهال مقام التفلسف، ومميزا بين نوعين من المعاني التي يحملها المفهوم الفلسفي، المعنى الأصلي الذي حمله في اللسان اليوناني، ومستوى الدلالة التي حملها بمقتضى تقلب أحواله من خلال تناقل العبارات في مختلف اللغات، والترجمة الحقيقية هي التي تصلنا بالمعاني العتيقة التي حملتها الألفاظ في أصولها اللغوية، والتي تسترجع بها اللغة القدرة على التكلم بذاتها وعلى إحضار وجود الأشياء في طيها، بحيث نظفر فيها بحقيقة نطقا وتجربة[(1)].

لذلك فإن العلاقة الحاصلة بين اللغة والفلسفة، قد أرجعت طائفة من المفكرين إلى أن السبب الكامن خلف عقم الإبداع في المفهوم الفلسفي، وبخاصة العربي منه، مرده إلى الطريقة التي تتعرف بها اللغة المتلقية على الفلسفة الناقلة، وهي طريقة تظهر محتوياتها الفكرية وتخفي الأسباب الفاعلة في هذه المحتويات، أما الأسباب الفاعلة في هذه المحتويات فهي ذات طبيعة لغوية ومعرفية وعقدية، تشكل مقام التواصل والتفاعل بين جماعة إنسانية أو المجال التداولي الذي تحيا فيه، ونظرا لهذه الميزة فقد شهدت فلسفة اللغة المعاصرة بعامة[(2)]، واللسانيات التداولية بخاصة تطور اساليب جديدة في الكشف عن حقيقة العلاقة بين الفلسفة واللغة والترجمة، وبنحو مخصوص في الفلسفة العربية التي يبدو أن حظها من الإبداع أضحى قليلاً، وحجم التفرد والفرادة في مفاهيمها قليلا، وما ذلك إلا لأن المفهوم الفلسفي وجانبه الاصطلاحي لم يقرأ قراءة علمية تربطه بالمصنع المفهومي الذي ينشئ فيه الفيلسوف مفاهيمه ويصوغ عبارته قبل تخريجه إلى ميدان

---

(1) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة**، ص108–109.

(2) طه عبد الرحمن : في مشروعه" **فقه الفلسفة** " الذي صدر منه حتى الان: **فقه الفلسفة– الفلسفة والترجمه** 1994–، **القول الفلسفي " كتاب المفهوم والتأثيل** "، 1999.

التداول ويمكن أن نقف داخل هذا السياق التكويني للمفهوم الفلسفي على بعض الفرضيات والمبادئ المنهجية التي تقرر إنشاء المفاهيم.

**ج- الفلسفة وارتحال المفاهيم:**

يستشهد طه عبد الرحمن في مفهومية الفلسفة أو فلسفة المفهوم بـــ (جيل دولوز - Gilles Deleuze) (1925-1995 )، حيث يقول: "لا مراء في أن من يدعو بقوة إلى مفهومية الفلسفة مثل (دولوز) لا مناص له من أن يعطي الدليل من معجمه الاصطلاحي نفسه، بما أن لكل مفهوم مصطلحه، فيسلك فيه مسلكا يكون على قدر دعواه، لذلك جاء مسلك (دولوز) الاصطلاحي حي على قدر ملحوظ من الخصوصية "[1]

إذا كان المفهوم الفلسفي وليد حقل معرفي مخصوص أومجال تداولي أيضا ومعبراً عنه بلفظ مخصوص ويستبطن قصدا وسياقاً تداولياً أيضاً، فإن هذه الحقائق على قيمة مقدرتها التفسيرية، لا تعني قصور إفادتها،أي المفاهيم، لغيرها من فروع المعرفة الأخرى تطعيما واستثمارا، على النقيض من ذلك تماما ومثلما سيتم بيانه فإن وظيفة الفلسفة و من ثم الفيلسوف، الشريعة، أي التشريع الفلسفة وقيم جديدة، وإبداع ثقافة إثباتية، أو بتعبير جيل دولوز الشهير" الفلسفة هي إبداع المفاهيم" يقول" إن الفلسفة بتدقيق أكثر، هي الحقل المعرفي القائم على الابداع في المفاهيم، وأن الإبداع يعتبر مفهوماً دائم الجدية وهو موضوع الفلسفة، اذ باعتبار أن المفهوم يقتضي الإبداع هو الأمر الذي يجعله يحل إلى الفيلسوف كما لو كان يمتلكه بالقوة أو يمتلك القوة والقدرة على ذلك[2].

ومن خلال ذلك يمكننا تحديد مهمة الفلسفة كما تصورها (فريدريش فيلهيلم نيتشه - Friedrich Nietzsche )(1844-1900 م ) بالتشريع لأنه "لا ينبغي أن يكتفي الفلاسفة بقبول المفاهيم التي تمنح لهم مقتصرين على صقلها وإعادة بريقها، وإنما عليهم الشرع بصنعها وإبداعها وطرحها واقناع الناس باللجوء إليها، حيث أن لوقتنا الحالي كل فيلسوف يولي الثقافة لمفاهيمه فحسب كما لو تعلق الأمر بنهر خارق جاء من عالم أخر[3]".

وهذه الخلاصة هي منطق الفكرة التي نريد إبرازها وتوضيحها عبر هذه المساحة من التحليل مع رصد لمصطلح من أكثر المصطلحات دورانا على الألسن وحضورا في فروع المعرفة

---

(1) عبد الرحمن, **فقه الفلسفة : القول الفلسفي**، ص 413

(2) دولوز، جيل وغتاري، فليكس (1997)، **ماهي الفلسفة:** ترجمة مطاع صفدي، الدار البيضاء: مركز الانماء القومي والمركز الثقافي العربي، ص30.

(3) المصدر نفسه , ص30.

المختلفة، أين يكون هناك ارتحال للمفاهيم وإعادة بنائها وإضفاء دلالة جديدة ولدت من آلية الدمج بين مصطلحين مخصوصين مأخوذين من أنساق علمية مختلفة من حيث المنهج والموضوع.

**2- الاصول اللغوية للفلسفة:**

بعد أن أكدنا على العلاقة الوثيقة والترابط القوي بين الفلسفة واللغة التي تتحدث بها، نأتي الآن للبحث عن الأصول اللغوية للفلسفة، فالفلسفة هي إبداع المفاهيم الجديدة، ولكل زمان مفاهيمه الخاصة وطرقه في التعبير عن معانيها ومدلولاتها، فإذا توقف إبداع المفاهيم توقف معه التفلسف، وهذا هو ما يسعى طه عبد الرحمن إلى تأكيده وأثبات ذلك.

يعتبر التغيير الفلسفي "تغييراً خاصاً" وأن معانيه التي يحملها تكاد أن تتجرد من أشكالها اللغوية، فالفلسفة تبحث في الحقيقة المطلقة وتخاطب العقل الإنساني، وبعد أقتناعه بأن الفلسفة جملة من الأفكار الكلية، لن يكون هنالك تردد في أن يحمل لغة على أدائها وإن طاوعها[1].

**أ- اقتباس المصطلحات الفلسفية من اللغة العادية**

يعبر الفيلسوف عن لغته من خلال لغة قومه والتي يقتبس منها الألفاظ والتراكيب لتبليغ تصوراته المجردة، وهذا يدل على أن هذه الألفاظ بالغالب تكون مقتبسة من الألفاظ الحسية، أي أنها تشير إلى التجربة المحسوسة، وأن دلالاتها تكون عملية وطبيعية، ومن هذه الاقتباسات مايلي:

**أ- اقتباس معاني الألفاظ:**

إن تاريخ المصطلح الفلسفي يؤكد أن هناك إرتباطاً وثيقاً بين الفيلسوف واللغة التي يتداولها، ومن مظاهر هذا الأرتباط أن هناك العديد من الجُمل في المصطلحات الفلسفية تدل على الإدراك العقلي، وعند إستخدامها في الاستعمال العادي للغة تدل على الإدراك الحسي[2]، ومثال ذلك كما يقول طه عبد الرحمن "الكلمة اليونانية المعروفة : eidos ( إيدوس ) التي تدل في الاستعمال العادي، على الشكل الذي يظهر للعين ( المصدر الفعلي idein، أي الرؤية )، وأصبحت تعني في المجال الفلسفي المثال أو الماهية، وهكذا "[3]

ومن الملاحظ أن الفلسفة اليونانية حاولت التعبير عن المضامين الفكرية من خلال ألفاظ تم وضعها في استعمالها العادي، باعتبارها دلالة لرؤية، ومن جهة أخرى اعتمد الفلاسفة الالمانية وخاصة فلاسفة الظواهر على ما يتصل بالإمساك باليد[4].

---

(1) عبد الرحمن , **فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة**، ص111.
(2) عبد الرحمن , **سؤال المنهج** , ص 110
(3) المصدر نفسه, ص 111
(4) المصدر نفسه، ص 113.

**اقتباس الصيغ الصرفية**

يرى طه عبد الرحمن إن الفلاسفة الأوروبيين إستطاعوا أن يشتقوا صيغاً جديدة يعبرون بها عن بعض المعاني التي لا تستطيع اللغة العادية أن تعبر عنها، وذلك عن طريق الخصائص التي تتصف بها الألسن الأوربية فمن هذه الخصائص، والتي أعتمدتها اللغة والفلسفة، تركيب الألفاظ، سواءً عن طريق إضافة بعض الحروف والأدوات إليها أو عن طريق مزج هذه الألفاظ بعضها مع بعض.[1]

**ب- اقتباس التراكيب النحوية:**

تعتبر الكلمة الوجودية مقوماً من المقومات الأساسية للجملة في الألسن الأوروبية" الهندية" حيث أن أصول هذا الفعل قد يختلف من لغة إلى أخرى، مع اختلاف وظائفها سواء أكانت وظيفة نحوية محضة، أووظيفة منطقية،أووظيفة معنوية.

لم يقتصر فعل الوجود على ضرورة " استعماله في الجمل والتراكيب الفلسفية، ولا يقتصر وحده على تحويل الجمل الفعلية إلى جمل حملية أي خبرية، بل إن معنى الربط الذي يقوم به انتقلت إلى الفلسفة وأصبحت بمثابة الأسس المنطقية لعلم الوجود، وعرفت هذه المعاني منذ " أرسطوطاليس" باسم المقولات فقد يربط فعل الوجود بين المبتدأ والخبر، ويدل الخبر على الهيئة أو على الامتلاك أو على الفعل أو على الانفعال، ولا بد للخبر أيا كان من أن يصنف في أحدى هذه المقولات، وقد وقع " أرسطوطاليس" في تصنيفها وتحديدها، تحث تأثير الأصناف الصرفية النحوية للغة اليونانية.

**ب- تقويم نسبية اللغة الفلسفية**

عندما نقوم بإقرار اللغة الفلسفية، في هذه الحالة قد تثبت اختلافات جوهريه بين الفلسفات وباختلاف لغات الفلسفة.

- " الاختلاف في اللغات":

من الأمور المبينة والمنسقة أن اللغات العادية أوضح وأدق من الرموز المنطوقة" أي تأليفات من تراكيب أصلية وأخرى فرعية" مع اختلاف اقتران وحدات وكيفية اشتقاق هذه الوحدات وطبيعة أقتراناتها مع بعضها البعض، لذا فإن من المحتمل أن هذه الاحتمالات الصرفية والنحوية قد تؤدي إلى اختلاف في عملية التبليغ بمقتضى ذلك[2].

---

(1) المصدر نفسه, ص 102

(1) عبد الرحمن , **سؤال المنهج**, ص 107

"الإمكانات الفكرية لكل لغة"

يتم الكشف عن التشكيل اللغوي للتبليغ بالنسبة لكل الألسن من خلال العديد من "العلاقات والدلالات الأصلية"، والتي يتم إدراجها بالعادة ضمن ما يسمى " الفكر أو الأفكار" حيث أن الإمكانات الفكرية الأصلية تقوم على جمع الصور والتراكيب اللغوية في تاريخها ومضمونها [1].

– "التواصل الحقيقي بين اللغات"

يجب أن تختلف المعاني الفلسفية عندما يتم نقلها في صور وتراكيب مختلفة عن الصور والتراكيب اللغوية المنقولة، حيث من الممكن أن يتم تغيير المعنى والدلالة من اللغة خلال عملية نقلها، والتي قد تسبب اختلاف لغوي كبير، وفي خلال تأديتها المعاني قد يحدث التغيير، حيث أن هذا التغيير لا يكون في معناه الخاص، كما يتوقع البعض، بل يكون التغيير هو الشرط الأساسي للفهم التام، والفهم البليغ للأبعاد الحقيقية لبعض الفلاسفة.

**ج-الأصول اللغوية للمقولات الفلسفية**

لوحظ من خلال الدراسات والمعطيات التاريخية أن المتكلم الغربي يضطر إلى استعمال لفظ " الوجود" في بعض الأقوال والجمل التي يلفظها، وبأن التأمل الفلسفي يتم من خلال صورته المكتوبة التي بلغتنا حيث أنها تتبلور وتنشأ في لغة غربية ألا وهي "اللغة اليونانية"، حيث أن الوجود كالموضوع الرئيسي الأول لهذا التأمل قبل أن يأخذوه كعلم ومظهر [2].

لقد أثرت كلمة الوجود أو كما سماها الإسلام الكلمة الوجودية على كيفية لفظ الجمل والتراكيب اللفظية، بل إن المعاني الاصلية التي يحملها، والتي ينطقها الناطق العادي بكثرة انتقلت إلى فلسفة، وقد عرفها "ارسطوطاليس" باسم "المقولات".

- **نظرية المقولات عند " أرسطو طاليس"**

أخذ موضوع المقولات أهمية كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي بحيث أنه "يقوم في كل النقائض الفلسفية الكبرى الموجودة في اوروبا انطلاقاً من جدول المقولات الأرسطية الذي يجعل مقولة الجوهر المقولة الأولى، وانتهاء المقولات الكانطية الذي يجعل من الجوهر والسببية التفاعل جهات للزمان[3]".

لذا فإن المقولات " الصفات المستوية أو المنتسبة" إلى الأشياء بقصد معرفتها وتعريفها للناس باعتبارها موضوعاً يستند إليه الموضوعات المطروحة، وقد عالج " أرسطو طاليس" هذا

---

(1) الفارابي، ابو نصر (1970), **كتاب الحروف، تحقيق مؤنس مهدي**، بيروت: دار المشرق، ص 110- 115.

(2) طه عبد الرحمن , **الأصول اللغوية للمقولات الفلسفية** , مجلة البحث العلمي، العدد23، شعبان، جماد السنة الحادية عشر، جماد الاول1394- 1974،الرباط – المغرب, تصدر عن المركز الجامعي للبحث العلمي , جامعة محمد الخامس , ص73-82

(1) عبد الرحمن, **سؤال المنهج**, ص 114

الموضوع من خلال كتاب " الاغانون" والذي نص على " تدل العبارات التي تخلو من الرابط الجوهر والكم والكيف والعلاقة والزمن والمكان والوضع ولا فعل ولا أفتعال[1]".

فالمقولات من ناحية هي جملة المفاهيم العامة التي يتصور الفكر بواسطتها الوجود أو هي الصفات التي تخبر بها الإنسان عن الموجودات، " وهي من ناحية أخرى محمولات متميزة فيما بينها، إذ لا يمكن رد بعضها إلى بعض، بل ترد إليها جميع المحمولات الأخرى كيفما تعددت، وما دامت المقولات بمثابة التصورات المتمايزة التي لا تصور بعدها".

وفي الحقيقة أن "أرسطو طاليس" قام بحصر المقولات في عدد معين، " لأنه اعتقد أن تعريف الشيء لا يتحقق إلا إذا كانت المقولات المحمولة عليه محددة أي كانت الصفات العليا منسوبا إليها[2]".

- **الأصل اللغوي للمقولات**

قام الفيلسوف الألماني " ترندلنبورغ - Trendelenburg " بتفسير وشرح الكيفية التي نقل بها " أرسطوطاليس" المقولات النحوية إلى الميدان الفلسفي وقام أيضاً العالم الفرنسي " أيميل بنفنسيت- Emile Benveniste [3]" توضيح في مقاله الشهير هذا الأصل اللغوي للمقولات.

وعالج أيضاً " كانط" بعض مقولات "أرسطوطاليس" الذي لم ينتبه إلى أساسها اللغوي والنحوي، والذي زعم في كتابه " نقد العقل الخالص" أنها غير منتظمة وأنها متغايرة فيما بينها خلط كبير، حيث أن الخطأ كان بذات في تحديد الزمن و المكان والموضع بين المقولات بين الزمان والمكان في الحقيقة صورتان قبليتان للحساسية.

وعليه فإن " كانط " قرر أن يستنبط المقولات استنباطاً من مبدأ الحكم، حيث أنه على مستوى الحكم، يتم تركيب المعطيات القبلية ومعطيات التجربة الحسية، وتحقيق وحدة التراكيب من طريق تصورات الفهم الخالصة، وتختلف هذه التصورات الأولية باختلاف أشكال التراكيب المحكمة او أشكال العلاقة المنطقية بين الموضوعات والمحمولات، هكذا ينطلق"كانط" من اللائحة مقولاته التي يعتبرها بمثانة التصورات الخالصة، لأنها تشكل شروط امكان التجربة.

- **مقولات اللغة العربية**

غفل العرب كما يرى طه عبد الرحمن عن العلاقة القائمة بين الأصناف التصورية عند "ارسطوطاليس" وبين لسانه اليوناني، والذي يعتقدون أنها تنطبق على جميع اللغات، لذا عملوا على نقلها إلى اللغة العربية دون المساس أو التغيير بخصائصها اليونانية، ولو أن العرب وعوا

---

(2) المصدر نفسه, ص 114

(3) المصدر نفسه, ص 115

(3)المصدر نفسه, ص 116

الاتصال الوثيق بين لائحة المقولات وبين لائحة الأمثلة اليونانية عليها التي لا مقابل عربي لبعضها، بل لو أن الترجمة العربية للنص الإغريقي تمت على الأقل بلغة سليمة، ليبينوا وجود الفساد في المقولات المذكورة أو على الأقل معرفة قيمتها ووضعها الخاص.

فالعبارات اليونانية ذات الفعل المتوسط التي ذكرها " أرسطوطاليس" لتمثيل على مقولة "الوضع" تقابلها في اللغة العربية صيغة " الفعل" والتي تندرج بالنسبة لـ " ارسطوطاليس" تحت مقولة "الفعل" ثم إن المثل الإغريقي على مقولة " الملك" تقابله في العربية صيغة " الفعل" الشبيهة بالأفعال اليونانية المتوسطة التي تندرج تحت مقولة " الوضع".

**3- الإبداع الفلسفي عند طه عبد الرحمن: من الفلسفة الخالصة إلى الفلسفة الحية**

بعد أن أوضحنا بأن الفلسفة هي إبداع المفاهيم، وأنها أي المفاهيم قد يختلف معناها إذا إنتقلت من لغة إلى لغة أخرى بسبب إختلاف مجالها التداولي، نأتي الآن إلى طه عبد الرحمن ودعواه لتحرير القول الفلسفي العربي من التقليد بسبب إختلاف لغته ومجاله التداولي عموم عن غيره.

لم يخرج كتاب "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" لطه عبد الرحمن [(1)]عن إطار النسق الفلسفي العام الذي يؤسس له منذ مدة، وهو تحرير القول الفلسفي العربي، وبث عناصر الحيوية والإبداع في المتفلسف العربي، وكذلك إنقاذه من سطوة فلسفة الآخر ومعتقله الفكري؛ ذلك أنه "يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق"، وعلى هذا الأساس "عمل طه عبد الرحمن على تجاوز طبيعة السؤال الفلسفي الغربي، قديما وحديثا، مذ كان فحصا مع سقراط إلى أن أصبح نقدا مع كانط، وأسس لسؤال فلسفي جديد هو "السؤال المسؤول"؛ أي سؤال "يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه، أو بلغة الفحص السقراطي، سؤال يفحص وضعه كما يفحص موضوعه، أو بلغة النقد الكانطي، سؤال ينتقد وضعه كما ينتقد موضوعه[(2)]"، فبالسؤال المسؤول يصبح الفيلسوف المتسائل هو أيضا مسؤول عن أفعاله كلها؛ ويصبح الأصل في الفلسفة هي "المسؤولية"، ويكتسب السؤال بفضل المسؤولية بعداً أخلاقياً، فيمتزج التفلسف بالتخلق، ويصبح الأخير مرتكزا للأول. ومن هنا يصبح النقد الفلسفي نقدا مسؤولا؛ والنقد المسؤول هو الذي لا يركن إلى الاعتقاد في نفسه، فضلا عن عدم الركون إلى الاعتقاد في وسيلته التي هي العقل، وإنما يمارس النقد على نفسه كما يمارسه

---

(1) عبد الرحمن، طه (2002)، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

(2) المصدر نفسه، ص 21.

على منقوده وعلى وسيلته العقلية، فهو إذن ليس بنقد معقود يخشى انعطافه بالضرر كما هو شان السؤال بلا مسؤولية، وإنما هو نقد منقود يؤمن جانبه، بل يرجى نفعه[1].

لذا يتم الاعتماد على " السؤال المسؤول لتسهيل عملية تحرير القول الفلسفي العربي والعمل على فتح آفاق للإبداع" يقتضي استشكال مفهومين مخلين بأسباب التفلسف الحر هما:

1. "الفكر الواحد".
2. "الأمر الواقع".

فالفكر الواحد ينزع مظاهر التميز والخصوصية ويقطع أسباب العطاء والإبداع؛ إذ لا عطاء بغير تميز، ولا إبداع بغير خصوصية[2]، ومهمة النقد المسؤول "هي التصدي لهذا الفكر الواحد وكشف تناقضاته وإخلاله بشروط التفلسف، وهذا ما عمل طه عبد الرحمن على تطبيقه، فأوضح أن الفكر الواحد يعارض مبدأ المسؤولية، والذي تتحدث به الفلسفة، ويعتبر نفسه الخيار الأوحد"،" بسبب الضغوط والإكراهات الكثيرة، مما يكرس التبعية الفكرية، ويقتل الخيار الذي هو أساس المسؤولية"[3]. لذا فإن الفكر الموحد يساعد على أن يفضي إلى "نقيضه" من حيث أنه يحاول الوصول إلى الهدف المقصود، وهو إجماع العقول على قضايا واحدة؛ إذ بسبب تغلغل التفلسف في الاختلاف أكثر من الإجماع يحول ذلك الفكر الواحد إما إلى فكر عقدي جامد يقتل الاعتراض ويتأسس على التسليم، وإما إلى فكر علمي تقوض فيه الآلة الإنسان، وإما أن يفتح باب النقد فينقلب إلى نقيضه، أي إلى فكر متعدد.

وأما الأمر الواقع فهو مفهوم سياسي يرسم الهيمنة السياسية على الفلسفة، لأنه مقولة سياسية في أصله؛ فالأمر الواقع يضاد مبدأ الاعتراض الذي تنبني عليه الفلسفة لما يتحول هذا الأمر الواقع إلى "واقع لا يرتفع"، أو "الأمر الواجب" أو "الأمر اللازم"، يسلم به من غير دليل، كما أن الأمر الواقع يخالف مبدأ الحق الذي تدعو إليه الفلسفة، ويعتمد المصلحة التي يحددها الأقوى[4].

والمتفلسف العربي المبدع مطالب بالتعرض بالنقد لهذه المقولة أي الأمر الواقع، ليمحوها من أذهان قومه ويحيي مقولة "الواقع يتغير" مثبتا أن المصلحة لاتقوم إلا على الحق وليس على القوة. وفي هذا الاشتغال النقدي يجد المتفلسف العربي نفسه قد انتزع حقا في ممارسة فلسفية مختلفة عن الفلسفة المعلومة التي يقرر أهلها أنها أمر واقع لامحيد عنه، ويزعمون أنها فكر يجري على الأمم كافة. ويرى طه عبد الرحمن أن الممارسة الفلسفية المختلفة لا تنفك عن الحوار بين الفلسفات؛ إذ

---

(1) عبد الرحمن, **الفلسفة والترجمة**، ص 219.

(2) عبد الرحمن, **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص22.

(4) المصدر نفسه، ص24.

(4) عبد الرحمن، طه (1987), **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ط1، الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع.

الاختلاف يوجب الحوار، والحوار إنما هو تواصل السؤال، فيكون مثله هو الخاصية الأولى للفلسفة"[1]. والاختلاف بنظر طه عبد الرحمن يكون "داخليا أو خارجيا"؛ "الأول داخل التراث الفلسفي الواحد، والثاني يكون بين دائرتين من التراث الفلسفي؛ بحيث لا وجود لأصول واحدة بعينها تتبنيان عليها معا"[2]. وقدم طه عبد الرحمن ملامح تصورية لنظرية الاختلاف، مما يمكن تطبيقه في مجالات تواصلية كثيرة. تنطلق هذه النظرية من حقيقتين أساسيتين هما أساس الإشكال: الأولى تقول: إن "الأصل في الكلام هو الحوار"، والثانية تقول: إن "الأصل في الحوار هو الاختلاف." فالكلام لا يكون إلا بين إثنين، وحتى الكلام مع النفس فهو حقيقة متفرعة عن "الكلام مع الغير"، كما أن ذات المتكلم تتصرف كما تتصرف الذاتان المتمايزتان فيما بينهما، فيكون لها تعدد اعتباري لا واقعي أو تعدد مجازي لا واقعي. أما ما يتعلق بالحقيقة الثانية، أي الأصل في الحوار هو الاختلاف، فينطلق من أن الحوار لا يقوم إلا بين مختلفين واحد يسمى "المدعي" والآخر "المعترض". وقد فصل طه عبد الرحمن شروط الادعاء والاعتراض في الحوار في كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام".

ولقد أجاب طه عبد الرحمن عن بعض الاعتراضات التي قد توجه للحقيقتين اللتين أسس عليهما تصوره النظري، من مثل "أن الحوار قد يقع بين متفقين" فأكد أن الحوار مع الاتفاق أو ما أسماه "الحوار الإتفاقي" ليس حقيقة كلامية أصلية، وإنما هو حقيقة متفرعة على حقيقة "الحوار مع الاختلاف"، أي "الحوار الاختلافي"؛ ذلك أن الاتفاق يحصل من طرق الاختلاف بطريق المقابلة.

فالمرء وفقاً لطه عبد الرحمن يقيس عادة حواره الاتفاقي على حواره الاختلافي قياسا منفياً، فحقيقة قياسه المنفي ذلك أنه ممارسة اختلافية صريحة[3]. ومما يزكي أيضا الحوار الاختلافي أن واقع الناس يشهد على غلبة هذا النوع من الحوار وتترتب على قاعدتي "الأصل في الكلام الحوار" و"الأصل في الحوار الاختلاف"، أن الأولى تقتضي وجود "الجماعة"، أي الجماعة الحوارية، والثانية تقتضي وجود المنازعة أي التنازع في الرأي أو في المذهب كما هو معروف في التاريخ وإلى يومنا هذا.

---

(1)المصدر نفسه ، ص 112.

(2) المصدر نفسه ، ص112

(3) عبد الرحمن, **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**, ص 115.

وبناء على هذا يطرح السؤال: " كيف يجوز عقلا أن يجتمع في الحوار مقتضى "الجماعة" ومقتضى "المنازعة[1]".

فالمنازعة يظهر أنها تضاد الجماعة في كل مكوناتها وشروطها! وعلى أساس هذا الإشكال الفكري "سعى طه عبد الرحمن إلى إثبات الطابع الجماعي والنزاعي للحوار، وحل الإشكال الخاص بالحوار الاختلافي، واشتغل على نموذج الحوار الاختلافي النقدي الذي عرف في التاريخ الإسلامي ب "المناظرة". ووضع له تعريفا خاصا؛ "فالحوار النقدي" هو الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات أو قل الاعتراضات التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على رأي أو قل دعوى الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما".

ومن خلال هذا التعريف سيعمل طه عبد الرحمن على إثبات أن "الجماعة" و"المنازعة" في الحوار النقدي أمران متوافقان، فقام بوضع مقابلة بين الاختلاف النقدي وبين مفاهيم ثلاثة هي العنف والخلاف والفرقة؛ ففيما يتعلق بالمقابلة بين الاختلاف والعنف، ميز بين نوعين من العنف مما قد يحصل في أي حوار، وهما العنف الأشد ويسمى القمع، ويقسم هو الآخر إلى عنف مادي وعنف معنوي، والعنف الأخف ويسمى الحسم، وهو اللجوء إلى طرف ثالث خارجي للتحكيم، "وخلص طه عبد الرحمن إلى أن الاختلاف في الرأي داخل الحوار النقدي لا يندفع بالقمع والحسم، وإنما بالإقناع والإقرار بالصواب". وعليه فالمنازعة التي تضاد الجماعة هي منازعة العنف، سواء كان قمعا أو حسما، لأن المعنف لابد أن ينتهي به الأمر إما إلى أن يهلك أو ينشق أو يتآمر[2]، أما المقابلة بين الاختلاف النقدي والخلاف فقد تناولها طه عبد الرحمن من خلال التمييز بين نوعين من الرأي، الرأي المدلل تدليلا ذاتيا، والرأي الذي يبنيه صاحبه على دليل من عنده وهو الرأي التحكمي، وهو على ضربين، رأي مبني على التقليد ورأي مبني على التشهي وفيه توسل بدليل الغير، والتنازع عادة ما يكون في الآراء التحكمية سواء في الآراء المقلدة، ويكون تنازعا لا اجتهاد فيه، أو في الآراء المتشهية ويكون تنازعا لا تعقل معه، وعليه يكون مبنى التعقل أساسا على الاشتغال بالتدليل، ومقتضى الاختلاف التنازع في الآراء المدللة ذاتيا التي لا تقليد فيها ولا تشهي، فيكون الاختلاف تعقلا واجتهادا، والخلاف تقليدا وتشهيا، فالمنازعة إذن التي تضر بالجماعة إنما هي التي تقوم على التنازع الخلافي.

أما المقابلة بين الاختلاف النقدي والفرقة" فقد تناولها طه عبد الرحمن من خلال التمييز بين معنيين للفرقة؛ فإما أن تكون تفاوتا بين الأفراد أو انشقاقا في الصفوف وهذا عكس الاختلاف

---

(1) عبد الرحمن, **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**, ص 29

(2) المصدر نفسه ، ص30.

في الحوار النقدي الذي يقوم على التسوية؛ أي أن الحوار لا يفرق بين المتحاورين، بل يسوي بينهما على الوجه الأتم، كما أن الحوار النقدي في حد ذاته من بين مقاصده تجميع الآراء وليس تفريقها كما قد يتوهم، فالمنازعة التي تضاد الجماعة أيضا هي التي تقوم على التفرقة بين الأفراد وتنشر أسباب الانشقاق في المؤسسات[1].

(1)عبد الرحمن , **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص 32.

# الفصل الرابع

## المنهجية الحجاجية في المنطق

ويقسم هذا الفصل إلى ثلاثة أقسام، هي أصالة المناظرة وتجديد علم الكلام، و مشروعية علم المنطق في التراث الإسلامي، و منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي.

### 1- أصالة المناظرة وتجديد علم الكلام

تختلف المناظرة عن المناقشة المنطقية، فالأخيرة تدور حول إثبات الحقيقة، وهي مختلفة عن الجدل المعتمد على البلاغة والإقناع.

والمناظرة، برأي طه عبدالرحمن، هي نوع مرتب أو رسمي من المناقشة في اللغة مأخوذة من النظير او النظر بمعنى الإبصار او الإنتظار. وفي الاصطلاح هي النظر بالبصيرة من الجانبين المعلل والسائل بغرض إظهار الصواب. ينظر طه عبد الرحمن للمناظرة على أنها علم عربي أصيل، فهو من خلال تقعيد قواعدها المنطقية وشروطها الأخلاقية مختص في دراسة الفعالية التناظرية الحوارية، بقصد تطوير أسلوب المباحثة التي تتم بين طرفين يسعيان إلى إصابة الحق في ميدان من ميادين المعرفة. حيث يواجه كل طرف الطرف الآخر بدعوى يدعيها ويسندها بجملة من الأدلة المناسبة، مواجهة في ذلك اعتراضات الخصم. وعرف أيضاً طه عبد الرحمن المناظرة على أنها النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب، اذ من المتعذر أن يحيط المرء بكل المعارف وأن يصل إلى منتهاها بجهده وحده، مما يتطلب إسهام العقلاء في بنائها لإظهار الصواب(1).

والمناظرة هي المحاورة في الكلام بين شخصين مختلفين، يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول الآخر. مع رغبة كل منهما في ظهور الحق، فكأنما بالمعنى الاصطلاحي، مشاركتهما في النظر الذي هو الفكر المؤدي إلى علم، أو غلبة ظن ليظهر الصواب(2).

وهذه المناظرات أو الحوارات الرسمية ذات قواعد محددة تسمح بتوزيع الأوقات وتفاعل المتحاورين، لذا فإن أسلوب المناظرة هو ما يميز الفلسفة عن غيرها من أصناف المعرفة الإنسانية.(3) لذا فقد بين طه عبد الرحمن أن تعميم منهج المناظرة في التراث أكسب التراث خصباً فلسفياً متميزاً. وأن النظر العقلي هو في أصله مناظرة، وأن ما يدعى بالعقلانية إن هو إلا معاقلة. ولقد وضع المسلمون لنهج المناظرة شروطاً وقوانيناً تنافس في استيفائها وضبطها وصرامتها

---

(1) عبد الرحمن, **في اصول الحوار وتجديد عل الكلام**, المرجع السابق, ص7.

(2) الشنقيطي، محمد الأمين، **آداب البحث والمناظرة** , القاهرة: مكتبة ابن تيمية, مصر, بدون تاريخ ص2– 3.

(3)المصدر نفسه ، ص 8.

وترتيبها ضوابط المنطق وأحكامه باعتباره علماً لقوانين العقل، ولا أدل على ذلك من أنهم استخدموا طرق الجدل في الاستدلال على قضايا في صميم المنطق نفسه وبهذا فتحوا الطريق أمام مشروع رد المنطق إلى الجدل.

ان اصالة المناظرة وتجديد علم الكلام عند طه عبد الرحمن تقسم إلى:

**أ- واقع انتهاج الدعوة الإسلامية لأسلوب المناظرة**

يرى طه عبد الرحمن أن الدعوة الإسلامية استخدمت أسلوب المناظرة ومن الدلائل على هذا الاستخدام الأمثلة التالية:

أولاً: مما ذكره الله تعالى في القرآن الكريم

يقول تعالى: "ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ". (1).

تستدل من هذه الآية على سبل الدعوة إلى الله وهي ثلاثة سبل الحكمة، والموعظة، والمجادلة، لقد أتت الآية السابقة كدليل على مشروعية هذا العلم ( علم المناظرة).

كما أن قول الله تعالى : " وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا "(2)، يفهم من الآيات السابقة أن القرآن الكريم هو المصدر الأول الذي يدل على مشروعية هذا العلم بالإضافة إلى المصادر الأخرى من السنة النبوية والإجماع.

وفي هذا القول يقول ابن القيم: ( وإذا تأملت القرآن وتدبرته، وأعرته فكراً وافياً إطلعت فيه على أسرار المناظرات وتقرير الحجج الصحيحة، وإبطال الشبه الفاسدة، وذكر النقص، والفرق، والمعارضة، والمنع على ما يشفي ويكفي لمن بصّره الله وأنعم عليه بفهم كتابه"(3).

ثانياً : من أحاديث نبينا محمد عليه الصلاة والسلام في السنة النبوية الشريفة أصل النبي - صلى الله عليه وسلم – بسنته الفعلية قواعد وأصول " الجدل والمناظرة " على أكمل وجه، وحصل به الإعذار والإنذار، حيث قال

النبي – صلى الله عليه وسلم -: "جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم"(4).

ثالثاً: منهج الجدل في مجالس التحاور

لقد طبق منهج الجدل وعمم على جميع قطاعات الانتاج الفكري الإسلامي وأدى الجدل دوراً حاسماً في الدعوة الإسلامية والدفاع عن العقيدة ونشر المعرفة الإسلامية بكافة أشكالها حسب ما

---

(1) سورة البقرة الآية 258.

(2) سورة الفرقان, الآية 33.

(3) المهدى، محمد بن حسن (2008), **بهجة المجالسة حول آداب البحث والمناظرة**, ط1، القاهرة: المطبعة العربية الحديثة, مصر, ص31.

(4) سنن النسائي – الجهاد (3092) و(3096), سنن أبي داوود – الجهاد (2504), مسند أحمد ( 3/124 ), سنن الدارمي – الجهاد (2431) , المستدرك على الصحيحين ( 2/ 81 ) , وغيرهم.

بينها طه عبد الرحمن ؛ فقد أقيمت مجالس للتحاور عرفت بالمناظرات كما وضعت تآليف على طريقة المناظرة مثل خطاب التهافت ( الغزالي، وابن رشد، والطوسي..) وخطاب الرد ( ابن تيمية) وخطاب النقض وخطاب التعارض في الفكر الإسلامي[1].

تتوقف النتيجة من وراء المناظرة على قصد "المتناظرين"، فإن كان قصد كل من المتناظرين إبتغاء الحق، وطلب الصواب فسوف تنكشف هذه المناظرة إما عن نيل المطلوب وحصول المقصود على أحسن الوجوه وأطيبها، ولا يطرأ عليها تغيير بسبب الجدال، فإن لم يتضح في الحاضر من المسائل العلمية لا بد أن يتضح مستقبلاً، مع بقاء النفوس على التناصح والتواصي بالحق والصبر.

أما إذا كان قصد المتناظرين أو أحدهما غير ما ذكر، من إبتغاء الحق وطلب الصواب فهو منسئ القصد، مراء وتشغيب وسفطسة " يترتب عليها إضاعة الأزمان، وإتعاب الأذهان، وإيراث الوحشة وحصول العداوة"[2].

**ب- النموذج النظري للمناظرة**

ترتكز المناظرة الإسلامية كما يرى طه عبد الرحمن على ركنين أساسيين لا تصح بدونهما.

الركن الأول: محل المناظرة "موضوعها" الذي تجري حوله المناظرة في مسألة أو نقطة بعينها يدور الجدال بصددها.

الركن الثاني: طرفان يتحاوران حول موضوع المناظرة، وأن أحدهما يسمى مدعٍ أو ناقل خبر، والآخر يسمى معترضاً عليه[3]، فإن كان الموضوع تعريفاً أو تقسيماً يسمى المعترض عليه "مستدلا" لأنه يستدل على عموم صحة دعوى خصمه، ويسمى صاحب التعريف أو التقسيم "مانعاً" لأنه يقف مانعاً ومدافعاً عن تعريفه وتقسيمه، وإن كان الموضوع "تصديقاً" - أي قضية منطقية، سواء أكانت مصرحاً بها أو مفهومه من ضمن الكلام - فالمعترض عليه يسمى "سائلاً" وصاحب التصديق ومقدمه يسمى "معللاً".

تتحدث هذه الوظائف تبعاً لما تكلم به أو حرره كل من الجانبين (المدعي والمعترض)، لا بما فكروا فيه من غير نطق ولا تحرير، وتخضع هذه الوظائف كقانون "التوجيه" لكي تكون

(1) عبد الرحمن، طه, **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص 68- 69

(2) ابن قيم الجوزية , **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة** , تحقيق : عبد الرحمن حسن , مجمع الفقه الإسلامي , جدة , السعودية , ط1 , 2012 م , ص 306.

(3) الميداني، عبد الرحمن (1993), **ضوابط المعرفة وأصول الإستدلال والمناظرة**, ط4، تحقيق : حسين مؤنس , دمشق: دار القلم للطباعة والنشر , سوريا , ص274.

"مسموعة"، إلى عدة شروط من هذه الشروط ما هو أخلاقي وما هو منطقي وتقسم إلى فرعين أخلاقيات المناظرة ومنطقيات المناظرة[1].

وسنناقش النموذج النظري للمناظرة بالتعريج على أخلاقيات المناظرة ومنطقياتها.

**أ. اخلاقيات المناظرة**

إن للمناظرة شروطاً أخلاقية تحكمها [2].

1- أن تكون المسألة المتناظر فيها خلافية: وهذا الشرط واضح في بداهة العقول؛ لأن المتفق عليه ليس محلاً للنزاع، وحقيقة المناظرة أن يضاد كل واحد من المتناظرين خصمه في مذهبه.

2- أن يكون "المتناظران" على دراية وعلم بما يحتاج إليه من قوانين المناظرة وقواعدها.

3- تساوي الرتبة في العلم بين المتناظرين، وذلك بأن يناظر العالم عالماً مثله؛ لأنه اذا اختلفت الرتبة بين المتناظرين، لا سيما إذا كان الاختلاف كبيراً، فإن ناقص العلم والفهم والرتبة، إذا ردّ إلى بعض مسائل وفروع المسألة المتناظر فيها؛ أورد إلى مباحث وجزئيات علمية دقيقة متعلقة بالمسألة المتناظر فيها لا ينتبه لها، أو قد لا يحيط بها علماً وإدراكاً فلا يحصل الانتفاع من مناظريه.[3]

4- واستواء المتناظرين في أسباب القيام بالحجة، فإذا انفرد أحدهما بمزية دون الآخر فإن ذلك، ربما أوجب له رجحاناً على خصمه، وإن لم يكن محقاً، وهذا يتنافى مع العدالة والإنصاف.

5- الا يسيء المناظر لخصمه بالقول أو الفعل، بغية إضعافه عن القيام بحجته، ومن ذلك قلة الإصغاء اليه، والسخرية منه.[4]

---

(1) المهدي، محمد بن حسن (2008), **بهجة المجالسة حول آداب البحث والمناظرة** , ط1، القاهرة: المطبعة العربية الحديثة, مصر, ص48

(2) المصدر نفسه, ص 48.

(3) عبد الرحمن , **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**, ص 74-75

(4) المصدر نفسه, ص 75

ب - **منطقيات المناظرة**

1- يجب أن يختار أحد المتناظرين دور المعتقد( العارض) ويسمى في هذه الحالة (المدعي) والآخر دور المعترض (المنتقد) ويسمى السائل (المانع)(1). وهناك شروط للادعاء وشروط للاعتراض:

أولاً: شروط الادعاء :أن للمدعي دعوى، تحتمل أن تكون صدقاً وتحتمل أن تكون كذباً؛ لذلك تلزمه الحجة على ما يدعي "الدليل

ثانياً: شروط الاعتراض: أن يكون منطوق المقرض مخالفاً لمنطوق دعوى المدعي، ومفهومه المخالف موافقاً لمنطوق هذه الدعوى، وأن يكون غرضه متفاعلاً مع غرض الدعوى، وأن تكون حجيته معاكسة ومجاوزة في قوتها حجية الدعوى، وأن يكون في دليله وتوجيه هذا الدليل تابعاً لدليل الدعوى وتوجيه دليلها (3)، من حق المعترض (المنتقد) أن يعترض على الدعوى بثلاثة إعتراضات:

- أن يعترض على لفظ الدعوى: (بالبحث عن الألفاظ الغريبة، أو متعددة المعاني(الإجمال) وعليه أن يثبت هذه الغرابة، والمدعى عليه أن يرفع الغرابة والإجمال.
- أن يعترض على صحة نقل الدعوى إذا كان المدعي ناقلاً، ويطالب حينها ببيان صدور النص المنقول من قائله.
- أن يعترض على صحة مضمون النقل أو يعترض على صحة الدعوى إذا كان منشئاً لها، ويختلف هذا الاعتراض باختلاف اقتران الدليل بالدعوى أو عدم اقترانه بها كالآتي(2):

1. المنع على من يعترض على دعوى غير مقرونة بالدليل أن يطالب بالدليل عليها، لا أن يقيم الدليل على بطلانها، ومن حق المدعي أن يدفع المنع، سواء بتوضيح مراده من الدعوى متى أحس من المنتقد عدم القدرة في إدراك مقصودة أو بإقامة الدليل على عين الدعوى المعترض عليها، أو على دعوى أخرى تساويها أو تستلزمها أو بإبطال السند، فمتى بطل السند الذي يساوي نقيض الدعوى ارتفع الاعتراض وثبتت الدعوى.
2. لمن يعترض على دعوى مقرونة بالدليل حقوق تناظرية.
3. على المتناظرين أن يظهروا الصواب بأقرب الطرق.

---

(1) عبد الرحمن، طه: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي, في صلة الادعاء والاعتراض بالمقاصد الاستدلالية للخطاب** ص 225-226, وكذلك بصلتهما بالاستعارة ومنطق الحجاج ص 304-310.

(2 ) عبد الرحمن , **سؤال المنهج**, ص 202.

4. أي إخلال بالقواعد سواء قولاً، أو فعلاً يؤدي إلى الانقطاع ومنح الخصم الحق في الامتناع عن الجواب، أو الانسحاب من المناظرة.
5. من الواجب أن تنتهي المناظرة إما بإلزام المنتقد أو إفحام المدعي.

**2- مشروعية علم المنطق في التراث الإسلامي[1]**

لقد إستمالت الدراسات المنطقية فكر وعقل العديد من المشتغلين في هذا المنحى من الدراسات في غمار الحضارة الإسلامية العربية وخاصة الدكتور طه عبد الرحمن.

وعلم المنطق تعرف به حقائق الأشياء ودلائلها، وقد اعتبره طه عبد الرحمن آلة للعلم الشرعي؛ ولأنه يسهم في فهم علوم الشريعة وهو السبيل لتقرير الدلائل والحجج والبراهين؛ لذلك أتت الكثير من الفتاوى حول علم المنطق ومشروعية تعلمه والعمل به، ولكن هذه الفتاوى استندت على أن الكتب التي ألفت في علم المنطق نوعان، كتب اختلطت بالعقائد الفلسفية الباطلة، وكتب نقية وخاليه من هذه المعتقدات، فالقول في حكم المنطق مبني على التمييز بين هذه الأنواع من الكتب.

إن الأقوال الفقهية التي تحرّم المنطق إنما تحرّم مطالعة الكتب التي تحتوي على المعتقدات الباطلة؛ وذلك حتى لا يقع المتلقي في الإثم والباطل، وأما كتب المنطق المعتمدة عند علماء الشرع فهي الكتب التي لم تخلط بعقائد مخالفة لعقائد الإسلام.

ومما سبق نستنتج أن كتب المنطق، لقيت قبولاً عند بعض علماء الإسلام وأقروا بما هو موافق للعقيدة منها حتى تكون علماً نافعاً، ولكنهم قاموا بمحاربة ومعارضة ما لا يتوافق مع العقيدة منها.

لقي المنطق معارضة كبيرة في الحضارة المتميزة وهي (الحضارة الإسلامية العربية)، كما بينها طه عبد الرحمن، وأن المشتغلين به تعرضوا للإساءة والمضايقة واتخذت هذه المضايقات أشكالاً متفاوتة في الحدة ومتباينة في الأسلوب، فقد اعتبر المنطق فضولاً من القول أو خروجاً عن السليقة أو مرتعاً للشناعات أو مظنة للشبهات، بل رجماً بالغيب وخوضاً في لجج الباطل، ووقع تكريهه بل تحريمه ومصادرته، كما ابتلي أصحابه بالتجريح والاتهام، أو التشهير والإيقاع، بل بالمتابعة والمعاقبة، ولا زالت آثار هذا التصدي للمنطق وللمناطقة إلى هذا الزمن[2].

---

(1) عبد الرحمن، طه (1989)، تقريب لغة المنطق، **مجلة "المناظرة**، 7 (1)، ص113-121.

(2) عبد الرحمن، **سؤال المنهج**، ص211

وعند دراستنا لمشروعية علم المنطق في التراث الإسلامي لا بد لنا من دراسة تقويم مناهضة المنطق واسترجاع المشروعية.

**معايير المشروعية ومناهضة المنطق**

نتحدث هنا عن قواعد المجال التداولي ومبدأ التفضيل، وعن الاعتراضات على المنطق وأسبابها.

**القاعدة الأولى:** قواعد المجال التداولي ومبدأ التفضيل:

لقد بين طه عبد الرحمن أن تتبين مشروعية أي علم يستلزم وضع قواعد ومعايير ومبادئ، حتى نتفحص مشروعية ذلك العلم من عدم مشروعيته، وعلم المنطق علم كبقية العلوم يستدعي لبيان مشروعيته من عدمها قواعد وشروط ومبادئ ومعايير. يقول طه عبد الرحمن عن مشروعية المنطق،" إذا كان بادىء العقل يقضي بأن تؤخذ معايير البت بصدد مشروعية علم ما من مجال الممارسة الذي يحتوي هذا العلم، فإن معايير البت في مشروعية المنطق تقتضي بأن نستخرجها مما نسميه (المجال التداولي الإسلامي العربي العام)، والمقصود به عموماً هو (جملة من المبادىء والقواعد العامة التي تقوم بها الممارسة الإسلامية العربية وتتميز عن سواها من الممارسات غير الإسلامية وغير العربية)"[(1)].

ويتسم مفهوم المجال التداولي بقدرته على استحضار أغراض المتكلم ومقاصده ويركز المجال التداولي على الاشتغال اللغوي بصفته أصلاً من أصول المجال التداولي، إن قواعد المجال التداولي تنقسم إلى ثلاثة أقسام، عقدية ولغوية وعقلية، وعند الاطلاع عليها للوهلة الأولى متعددة ولا رابط بينها، إلا أنها في الحقيقة متحدة، ونعرف ذلك عندما نرجعها إلى أصلها الأعمّ وهو ما يسمى (مبدأ التفضيل) ومفاده كما يلي "انه ليس في جميع الأمم، أمة أوتيت من استقامة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتي العرب، تفضيلاً من الله"[(2)]

**القاعدة الثانية:** الاعتراضات على المنطق وأسبابها هذه الاعتراضات يمكن حصرها في ثلاثة اعتراضات:

1- السبب الاعتراضي العقدي[(3)].

---

(1) المصدر نفسه, ص 213

(2) عبد الرحمن, **سؤال المنهج**، ص 214, وأنظر أيضاً : السيوطي، جلال الدين (2007), **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**, ط1، بيروت: دار الكتب العلمية , لبنان, ص23.

(3) التهانوي، محمد على (1972)، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**, ط1، تحقيق: لطفي عبد البديع, القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب, مصر, ص22-23.

وما يميز علم الكلام عن الفلسفة بمنظور طه عبد الرحمن " هو أنه يأخذ العقائد من الشرع ليعتد بها، وهذه التفرقة بين علم الكلام والفلسفة أشار اليها ابن خلدون بقوله: " واعلم أن المتكلمين يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالباً، وحتى إذا نظر المتكلم في الموضوعات الطبيعية فإنما ينظر فيها من حيث أنها تدل على الفاعل أو الموجد، أما نظر الفيلسوف في الإلهيات فهو نظر الوجود المطلق، وما يقتضيه لذاته"[1].

2- السبب الاعتراضي اللغوي:

يقول الفارابي في مطلع كتاب (القياس الصغير على طريقة المتكلمين): " ونتحرى أن تكون العبارة عنها في أكثر ذلك بألفاظ مشهورة عند أهل اللسان العربي، ونستعمل في إيضاح تلك القوانين أمثلة مشهورة عند أهل زماننا، وأن أرسطو لما أثبت تلك الأشياء في كتبه، جعل العبارة عنها بالألفاظ المعتادة عند أهل لسانه، فاستعمل أمثلة كانت مشهورة متداوله عند أهل زمانه، فلما كانت عادة أهل هذا اللسان في العبارة غير عادة أهل تلك البلدان صارت الأشياء التي قصد أرسطو بيانها بتلك الأمثلة غير بينة ولا مفهومه عند أهل زماننا، حتى ظن أناس كثيرين من أهل هذا الزمان بكتبه في المنطق أنها لا جدوى لها وكادت تطرح، ولما قصدنا نحن إلى إيضاح تلك القوانين استعملنا في بيانها الأمثلة المتداولة بين النّظار من أهل زماننا"[2].

لا يخفى على طه عبد الرحمن أن ما يتناقله المتخاطبون بواسطة لغتهم وما يتعاملون به بموجب عقيدتهم هو جملة مضامين دلالية وطرق استدلالية تتوسع بها المدارك العقلية في أنفسهم كما تنفتح بها آفاق العالم من حولهم، فلا تواصل ولا تفاعل في التراث إلا بالمعرفة المتوسلة باللغة والمبنية على العقيدة ويجوز أن نسمي هذه الأسباب (العقلية) شريطة أن يحمل لفظ (العقل)، لا على معنى ذات مستقلة تقوم بداخل الإنسان، أو تقوم بين أفراد الجماعة كما جرى الاستعمال بذلك بسبب تأثير نظرية العقل اليونانية، وإنما على معنى فعل إدراكي مخصوص من بين الأفعال المتعددة التي يأتيها الإنسان بوصفه حياً كفعل السمع أو فعل القيام وهلم جرى[3].

إن قاعدة العمل التي تنص على أن الأمور الدينية هي أمور عملية تقوم في إصلاح أحوال الفرد والجماعة وفق مبدأ جلب المنفعة ودفع المضرة، لا يفيد معها إلا منطق يرعى الصلة للسلوك

---

(1) المرزوقي، جمال (2001), **علم الكلام والفلسفة الاسلامية**, ط1، القاهرة: دار الآفاق العربية, مصر, ص11.

(2) الفارابي، ابو نصر (1976), **كتاب في المنطق**, تحقيق : محمد سليم سالم, القاهرة: مركز تحقيق التراث, مصر, الجزء 2, ص68-69.

(3) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**, ص246

ويراعي التواصل مع نصوص الشريعة المنظمة لهذا السلوك، لكن (المتمنطقة) عدلوا عن هذا الفرض العملي، وقاموا بتخريج النصوص على مقتضى قواعد الاستدلال النظري كما رتبت في علمم، فخالفوا بذلك غرض مشرع طه عبد الرحمن وخرجوا عن قوانين الفقه[1].

ولقد كان هذا نتيجة خروج عن مبدأ التفضيل وعن قاعدة التبعية، مبدأ التفضيل الذي يقضي بأفضلية العرب، عقيدة ولغة وعقل على غيرهم من الأمم، وقاعدة التبعية التي يستفاد منها أن الأصل هو الشرع وأن العقل تبع، مدعين أن العقل قادر على الاستقلال بالإدراك والبت في جميع الأمور.

**أ- تقويم مناهضة المنطق واسترجاع المشروعية**

1- مناصرة المنطق ومقتضيات التقريب التداولي

إن مناصري المنطق اعترضوا على مناهضيه، وأوجدوا التقريب التداولي مبينين الجوانب التي تجانس المنطق مع المجال التداولي، وهذا المصطلح (التقريب التداولي) لا يستفاد منه عملية التبسيط المعرفي لموضوع ما باستعمال القريب من الألفاظ واليسير من المعاني وإنما غرضه الجمع بين مقتضيات المنطق وأصول التداول الإسلامي العربي.وأهم مقتضيات التقريب هي التبيين والتحييد والتفقيه. [2]

ولو فرضنا أن الغرض من التقريب هو تحصيل التعبير السهل، لزم أن يكون النص الذي يراد تسهيله موصوفاً بالصعوبة، لكن مدلول التعبير الصعب لا يستفاد منه قط أنه " تعبير يخل بالقواعد النحوية العربية" في حين كانت العبارة الفلسفية وما زالت مخلة بهذه القواعد، لهذا، كان الأولى أن ينسب قلقها لا إلى التعقد والوعورة، وإنما إلى الركاكة والاعتلال، فتكون بذلك السهولة في العبارة هي خروج العبارة من صورة فاسدة نحوياً إلى صورة صحيحة نحوياً وليست كما يظن، خروج العبارة من صورة لغوية معقدة إلى صورة لغوية مبسطة ؛ بمعنى أن التقريب هنا هو إعادة السلامة النحوية إلى العبارة وأن السهل تعبيراً هو على الحقيقة، السليم تركيباً، وليس هو البسيط ترتيباً، كما أن الصعب تعبيراً هو على العكس من ذلك هو المعتل في تركيبه، وليس المعقد في ترتيبه، ولا أدل على هذا من أن كثيراً من العبارات الفلسفية التي نسبت إلى التعقيد لا تلبث أن ترتفع عنها هذه الآفة بمجرد إخضاعها لقواعد النحو العربية. ومثال ذلك جملة الفارابي: "الإنسان

(1) عبد الرحمن , **سؤال المنهج** , ص219

(2)المصدر نفسه, ص 221-225

عادلاً موجود"[1]، إن هذه الجملة يستهجنها الناطق العربي ولا يدرك المقصود منها وما أن يردها إلى صيغتها العربية السليمة وهي "الإنسان عادل" حتى يتفهم مضمونها، وقد بين طه عبد الرحمن هذا المضمون[2].

وهذا ما يسمى "معرفة وقوع المسميات تحت الأسماء "وينبني على هذه القاعدة عمليتين "شرح المستغلق" و "رفع المستغرب" والأولى تعنى بتقويم عبارات الترجمات المنطقية باجرائها على مقتضيات لسان العرب، أما الثانية فتقتضى بتصحيح المفاهيم والأحكام المنقولة بنصوص مترجمة.[3]

أما التحييد والتفقيه فقد تناول ذكرها طه عبد الرحمن في كتبه وذلك بأن وضع للمنطق تعريفاً يتسع لقوانين العقليات والفقهيات معاً، وهذه الآليات التقريبية الثلاث التي اتبعها طه عبد الرحمن هي التبيين والتحييد و والتفقيه[4].

ويرى طه عبد الرحمن إنه لما كان التحييد مقتضى قاعدة الاختيار أي أنه لا عقيدة غير إسلامية مقبولة، فإن الغزالي تعاطى إثبات أن العقيدة لا دخل لها في المنطق، حتى تدخل فيه العقيدة اليونانية، فيشمله عدم القبول ويتعرض لما تعرضت له العلوم المذمومة، بل العلوم المحرمة، وتوسل في جعل المنطق علماً محايداً بعمليتين اثنتين هما: ( تبرئة المنطق) و (تخطئة المنكرين).

1- تبرئة المنطق: تأتي هذه التبرئة من كون هذا العلم لا يتعرض من حيث أصله وحقيقته للأمور الدينية لا بالنفي ولا بالإثبات، فلما كان علماً من علوم الوسائل يبحث في ترتيب الحدود وتركيب الأدلة، فلا شان له بالحكم، إن إيجاباً أو سلباً، على المضامين والحقائق التي تنظر فيا العلوم الدينية بوصفها أشرف علوم المقاصد، ومتى تقرر هذا الأمر، لم يخفَ أن المنطق براء من أغاليط الفلاسفة في الإلهيات التي زعموا فيها الوفاء بشروط البرهان، والحق أن هذه الأغاليط، علاوة على كونها تخلّ بشروط حياد المنطق، تنبني على أدلة بينة الفساد وواضحة السقوط[5].

---

(1) الفارابي، ابو نصر (1960), **شرح الفارابي لكتاب أرسطو طاليس في العبارة** , قدم له : ولهم كوتش اليسوعي وستانلي اليسوعي , بيروت: المطبعة الكاثوليكية , بحوث ودراسات بإدارة معهد الآداب الشرقية في بيروت, لبنان، ص42-45.

(2) عبد الرحمن, **تجديد المنهج في تقويم التراث**, ص278.

(3) عبد الرحمن , **سؤال المنهج** , ص 222.

(4) عبد الرحمن , **تجديد المنهج في تقويم التراث**, ص 279.

(5) المصدر نفسه, ص339.

2- تخطئة المنكرين: إن مردّ هذه التخطئة إلى فساد دليل المنكرين العقدي وإلى ما يترتب على إنكارهم من نتائج مضرة بالدين، فدليلهم العقدي فاسد، لأنه يعارض حقيقة ثابتة، وهي أن المنطق كوسيلة لا تعلق له بالدين كمقصد، ومن توسل بهذا إلى ذاك، فإنما يكون قد أراد تخريج أحدهما على مقتضيات الآخر تخريجاً عرضياً لا ذاتياً قد يقبل أو يرد. وأما النتائج السيئة التي تلزم عن هذا الإنكار، فمنها الاعتقاد بأن نصرة الإسلام موقوفة على إنكار بعض العلوم النافعة ولو لم يرد بها نص صريح، والاعتقاد بأن الإسلام مبنيٌّ على الجهل، لأن من يعرف يقينية براهين المنطق لا يمكنه إلا أن يستهجن من يعترض عليها، وينسب عقيدته إلى الظلمانية، ومنها كذلك الاعتقاد بأن المنكر مدخول فيه عقله، لأن الذي يجحده المنكر لا يستسيغ العقل السليم أن يوضع فلكي يتسنى لطه عبد الرحمن تمام التقريب العقدي للمنطق، أي تمام تشغيله، فقد عمد إلى تأسيس موضع الجحود(1).

أما في التفقيه المنطق على الفقه، ويتمثل هذا التأسيس في "إبدال المصطلحات الفقهية مكان المصطلحات المنطقية"، و ايراد الأمثلة الفقهية على مختلف مكونات المنطق"، كما سيتم تبينها في ما يلي :

1- استبدال المصطلحات الفقهية بالمصطلحات المنطقية:

أخذ الغزالي بأسامي الفقه، فسمى بها عناصر الحد ومكونات القياس. فقد أطلق على "التصور" الذي ينال بالحد إسم "المعرفة".

وعلى "الكل" اسم "العام"، وعلى "الجزء" اسم "الخاص"، كما استخدم لفظ "الاثبات" بدل " الايجاب"، ولفظ "النفي" بدل " السلب"، وأطلق على موضوع القضية اسم "المحكوم عليه" وعلى محمولها اسم "الحكم"، واستعمل مصطلح "العلة" الفقهي وسمى به الحد الأوسط، ومصطلح "الأصل" وسمى به المقدمة، وأطلق على عملية الاستنتاج أسماء مستمدة من ألفاظ "النكاح"، مثل "التولد" و"الازدواج"، وعلى قياس "اللم" اسم "قياس العلة"، وعلى قياس "الآن" اسم "قياس الدلالة"(2).

2- مبدأ التشغيل وتقويم الاعتراضات على المنطق

ومفاد هذا المبدأ أن: "المنطق آلة لها سند في العبارة ومدخل في الاعتقاد وتأثير في السلوك".

لقد تعددت التعريفات التي ذكرها طه عبد الرحمن في المنطق وتعددها لم يكن غايته إخراجها من مبدأ التشغيل، بل لأن كل تعريف كان يركز على جزء من هذا المبدأ أو أكثر

---

(1) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**, ص340

(2) المصدر نفسه، ص345.

فتارةً يتناول جانب العبارة وتارة الاعتقاد وتارة السلوك، وقد يجمع التعريف أكثر من جانب، فتارة بين العبارة والاعتقاد أو الاعتقاد والسلوك أو السلوك والعبارة، أو قد يجمع بين الثلاثة العبارة والاعتقاد والسلوك، كما عرفه التهانوي.

" إن الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الأقوال والخير والشر في الأفعال والحق والباطل في الاعتقادات[1]، في "حساب التصديقات النظرية"، بأن بطلان "مبدأ التشغيل" الذي كان الباعث على مناهضة المنطق، فالمنطق حسابي أي غير تعبيري، لأنه رمزي بمعنى "صوري" وتصديقي، أي غير اعتقادي لأنه "علاقي" ونظري أي غير عملي لأنه بنائي، وليس في هذا ما يضر بالتداول الإسلامي العربي العام – مبدأ وقواعد –حتى يخاف على أهله في لغتهم وعقيدتهم وسلوكهم، إن كل ما أصاب المنطق وأهله جاء من "مبدأ التشغيل" الذي كان ينظم الممارسة الإسلامية العربية للمنطق داخل المجال التداولي الخاص بالعلوم العقلية، وبإبطالنا لهذا المبدأ، انحسمت الاعتراضات ووضح الحق، وانتزع المنطق مشروعيته واستعاد مكانته بين العلوم الإسلامية الصحيحة والنافعة[2].

**3- منطق الإستدلال الحجاجي والطبيعي**

في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي هناك ثلاث مسائل نناقشها في ما يلي :

**أ- من الإختلاف في وجوه التفكير الفلسفي إلى الاختلاف في وجوه التفكير المنطقي.**

إن نقل النصوص الفلسفية القديمة منها والحديثة إلى العربية حرفياً غير سليم ويضر بالمعنى الفلسفي من وجهة نظر طه عبد الرحمن، بمعنى أن لا نعيد ترجمتها حرفياً؛ لأن اختلاف البينات ما بين هذه النقول وبين الأصول يصاحبه اختلاف في نتائج التفكير. وإن التفكير الفلسفي لأي فيلسوف يتأثر تأثراً كبيراً ببينات اللغة التي يتحدث بها، و التفكير المنطقي لذلك الفيلسوف يتأثر بتلك البينات. وقد توصل الدكتور طه عبد الرحمن إلى النتيجتين الاتيتين[3]:

1- ان الثوابت الفلسفية لا تنقل عبر الألسن نقلاً واحداً ولا توظف توظيفاً واحداً من لدن فلاسفة تختلف لغاتهم.

2- وان الخصوصيات الفلسفية للألسن لا تمنع من التواصل بينها، ولا يلزم عنها قيام عقول متباينة فيها.

---

(1) التهانوي, **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم,** ص35.

(2) عبد الرحمن , **سؤال المنهج**, ص231

(3) المصدر نفسه, ص234.

نستنتج من هاتين النتيجتين أن تماثل الأفكار ما بين اللغات لا يغني عن وجود اختلاف بينها ولا يعني أن اختلاف هذه الأفكار يؤول دون وجود تشابه بينها[1].

**ب- إلتباسية الخطاب الطبيعي:**

أن كل استدلال يصدر عن اللسان الطبيعي لا بد أن يقع في الالتباس، وهذا الالتباس يجب أن لا يهمل؛ لأنه يكسب اللغة الطبيعية المرونة والطواعية.

وقد يعتمد الاستدلال الصوري (البرهان)على مبدأ التواطؤ (اي أن الفاظه تدل على أعيانها، بمعنى واحد يجمع بينها)، أما الاستدلال الطبيعي (الحجاج) يعتمد على مبدأ الاشتراك (أي أن ألفاظه كلها أو بعضها تدل على أعيانها بمعاني مختلفة).

ان الحجاج " الاستدلال الطبيعي" كما وضحها طه عبد الرحمن "عبارة عن مختلف الوسائل الاستدلالية الطبيعية التي تستهدف أساساً إقناع المخاطب بقول ما بالبناء على ما يعلم "بضم الياء وفتح اللام" أو يفترض أن المخاطب يسلم به من أقوال غيره[2]، ولولا تضمن الحجاج لهذا الالتباس لما تميزت طريقه عن طريق البرهان، فهذا الالتباس هو الفاصل ما بين الحجاج وما بين البرهان[3]، ولا يستطيع أحد أن يقول: (إنه إذا كان الإلتباس لا ينفك عن الحجاج فإن الأدلة الحجاجية تصير في نهاية المطاف أشبه بالمغالطات التي و ليس تعدد معاني اللفظ الواحد في الدليل هو الأصل في الالتباس الذي يقوم بالحجاج، بحيث يحمل هذا اللفظ في قضية منه على معنى وفي قضية أخرى على معنى نحوي ثانٍ مختلف، ولا أن أصله هو غموض في تركيب الجملة الواحدة في الدليل، بحيث تقبل هذه الجملة تحليلين نحويين مختلفين فأكثر ومعلوم أن هذين الضربين من الالتباس هما اللذان يغلب ورودهما فيما يعرف بإسم ( مغالطات الالتباس).إنما الأصل في الالتباس الحجاجي هو أن الحجاج يجتمع منه اعتباران إثنان لا يجتمعان البته في البرهان وهذان الاعتباران هما (اعتبار الواقع ) و (اعتبار القيمة) فإذا كان البرهان ينبني على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء للعلم بها، فإن الحجاج ينبني على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد، بمعنى أن الحجاج يزدوج فيه طلب معرفة الواقع وطلب الاشتغال بقيمته، وقد توافق قيمة المستدل عليه واقعه، فتصادف مقتضياته الحجاجية مقتضياته البرهانية وقد تخالفها، فتصادم مقتضياته الأولى مقتضياته الثانية[4].

---

(1) المصدر نفسه, ص234.

(2) عبد الرحمن، طه (2012), **اللسان والميزان او التكوثر العقلي، ط3**, الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي, المغرب, ص393

(3) عبد الرحمن , **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص 99

(4) عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**, ص230.

**ج- الاستعارية المزدوجة للخطاب الطبيعي**

الخطاب الطبيعي هو خطاب استعاري، والاستعارة تجمع ما بين الالتباس والقياس، فعندما ينطق المتكلم وينشئ خطابه ندخل في طور "اللبس"، وفهم الخطاب من المتلقي "المستمع" يدخله في طور الكشف "كشف اللبس"، واللبس يسمى "الجواز" والكشف يسمى "الشاهد الأمثل"، وصنف الاستعارة الذي يوجد "اللبس" يسمى الاستعارة الصاعدة، وصنف الاستعارة المميز للكشف أو الفهم يسمى الاستعارة النازلة، وكلاهما يقوم على مبدأ الشواهد. فالاستعارة الصاعدة هي بمثابة الوجه الذي ينشئ به المتكلم المدلولات، والاستعارة النازلة هي بمثابة الوجه الذي يفهم به المستمع هذه المدلولات.

ويلزم للتمييز بين استعارتين: - صاعدة ونازلة – تختص إحداهما بالإنشاء الخطابي "اللبس"، والأخرى بالفهم الخطابي "الكشف". إن التفريق التقليدي بين صنفين من المدلولات: حقيقية ومجازية يدعو إلى الشك وإلى ضرورة تجديد النظر فيه، حيث أن كلاهما استعاريٌ صعداً ونزلاً، وكل منهما ناتج لبساً من جواز الشيء إلى المعنى، وكشفاً عن توسط الشاهد الأمثل[1].

---

(1) عبد الرحمن , **سؤال المنهج**, ص239.

# الفصل الخامس

## الحق في الاختلاف الفكري والفلسفي

موضوع فصلنا هذا: سؤال الحق ومشروعية الخلاف" وهذه المشروعية تتفرع لثلاث مشروعيات أولها مشروعية الحق في التفلسف، وثانيها مشروعية الحق في تقديم الجواب الإسلامي، وأخيرا مشروعية تأسيس الحداثة الإسلامية كبديل عن التطبيق الغربي للحداثة، وسوف نتطرق لها تباعاً:

### 1. كيفية تحرير القول الفلسفي العربي:

لم يعد التفكير الفلسفي مخصوصا بدائرة حضارية محددة، أو بعقل آري لديه القدرة على التركيب والبناء، في حين تفتقد الثقافات الأخرى إلى هذا الوصف، لأن الأصل في الفلسفة هو هذا المنطلق، غير أن هيمنة ميتافيزيقيا التمركز وإرادة تأصيلها في النموذج الثقافي الغربي، أفرزت تقسيمات ثنائية متضادة وعقيمة في الوقت نفسه، كالقسمة بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر. لقد جعلت هذه الميتافيزيقيا من حركية السؤال الفلسفي طلباً وتداعياً.

إن الحق في الفلسفة معناه أن الإنسان بإمكانه التفلسف بمعزل عن ملله ونحله، لأنه موصول بالحق الطبيعي الذي يتأسس على مبدأ الحرية المتحققة بالأصل والفعل، ويستتبع هذا المنظور في ثقافتنا ضرورة إعادة إبداع المفاهيم المنقولة أو إنشائها ابتداءً، لأن المقاربة الجينيالوجية التي جرى تشغيلها في مسألة الإصطلاح المفهومي الفلسفي حددت لنا بشكل دقيق مدى التداخل الحاصل بين المفهوم الفلسفي والعناصر التي تدخل في تكوينه، أي المجال التداولي بأوصافه الأنطولوجية واللغوية والمعرفية.(1)

دعا طه عبد الرحمن إلى إبداع فلسفة عربية، خارج إطار التقليد، قادرة على مضاهاة فلسفات الأقوام الآخرين، كما قدم طرائق لاجتراح نقل للإنتاج الفلسفي الغربي لا بما يعطل الإبداع العربي، بل ما يقوم ببعث الروح الإبداعية في علاقة المتفلسف العربي بما يرد عليه من تفلسف خارج مجاله التداولي. كما استشكل صلة الفيلسوف العربي بلغته، اذ وقف على أهمية الاستمداد من اللغة بوصفها خزاناً ثقافياً فكرياً(2).

إن حق التفلسف لا يقوم إلا مع وجود الحرية كحق طبيعي، وبهذا تقوم مشروعية الاختلاف الفلسفي العربي على هذه القيقة وتركن إليها مع الإقرار بكون كل تفلسف لأي قوم من الأقوام كائناً ما كان إنما هو دليل على حقيقة الاختلاف القائم بين الجماعات البشرية، وكشف طه عبد الرحمن

---

(1) بلعقروز، عبد الرزاق (2009), **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر**, ط1، بيروت: الدار العربية للعلوم, ص 279-280.

(2) عبدالرحمن , **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**, ص21.

أن إمكانية ممارسة **"فلسفية حية"** تؤخذ من زمانيتها فتستمد من تاريخها الماضي وتنهل من واقعها الحاضر فتصارع قضاياها وإشكالاتها الراهنة ثم تستشرف أفقها المستقبلي، فتبدع خطابها الفلسفي الخاص [1].

لا يمكن أن ترد القدرة على الإبداع الفلسفي على الثقافة القومية من خارجها، وإنما لا بد أن تنبعث من داخلها. وهكذا يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية مع الاعتراف لسواهم بذات الحق، بحيث يجب أن ينشأ بين الأقوام المختلفة تنوع فلسفي يوازي تنوعها الثقافي؛ وكل فلسفة تدعي لنفسها الانفراد بهذا الحق لا تكون إلا فلسفة مستبدة أشبه بالعقيدة المتسلطة منها بالفكر المتحرر، حتى ولو توسلت بأقوى الأدلة العقلية، لأن فلسفة مثل هذه تنتحل حيازة الحقيقة المطلقة، والحال أنه لا مطلق في الفلسفة، حتى ولو كان العقل نفسه، بل حتى ولو كان الاختلاف نفسه[2].

ومما تقدم يتبين أن الاختلاف الفلسفي، وفقاً لطه عبدالرحمن، على ضربين اثنين: اختلاف داخلي، وهو الذي يتولد داخل دائرة التراث الفلسفي الواحد؛ ومهما بلغ هذا الاختلاف من القوة وتبلور في صورة مدارس ومذاهب شتى، فإنه لا يمكن أن يتعدى إلى الحقائق الفلسفية التي تنزل منزلة الأصول لهذا التراث الخاص. واختلاف خارجي، وهو الذي يحصل بين دائرتين متباعدتين من التراث الفلسفي، بحيث لا وجود لأصول واحدة بعينها تنبنيان عليها معاً. وهذا لا يمنع من أن تشترك هاتان الدائرتان الفلسفيتان المختلفتان في بعض الحقائق الفرعية أو أن تكون الحقيقة الفلسفية الواحدة أصلاً في إحداهما وفرعاً في الأخرى، لأن الذي ينتفي في هذا الضرب الثاني من الاختلاف ليس مبدأ الاشتراك الفلسفي، وإنما مبدأ التوحيد الفلسفي. ومن ثم، فكما أن حق الاختلاف الثقافي حق ثابت لكل أمم العالم، فكذلك حق الاختلاف الفلسفي ينبغي الإقرار به للجميع؛ وكما أن حق التفلسف، على وجه العموم حق طبيعي للإنسان لا تخترعه مؤسسة فكذلك حق الاختلاف في التفلسف، بشقية الداخلي والخارجي، ينبغي أن يكون حقاً طبيعياً. بل إن أدنى تأمل في حقيقة هذا الاختلاف الفلسفي يكشف أنه أول شاهد على ممارسة حق التفلسف، حيث أن هذا الحق لا يقوم إلا بوجود الحرية كحق طبيعي؛ واذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون أجلى مظهر للحرية الفلسفية هو بالذات الاختلاف الفلسفي.[3]

(1) مشروح، ابراهيم (2009), **طه عبد الرحمن : قراءة في مشروعه الفكري**, ط1، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي, لبنان, ص 214.

(2) عبدالرحمن, **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**, ص22.

(3)المصدر نفسه, ص21-22.

إن الأصل الشائع والمتداول عن الفلسفة أنها ممارسة السؤال أي أنها تطرح أو تجيب عن قضايا معينة، متخذة من تلك الإجابة مفتاحاً إشكالياً جديداً "أي أن المشكل مثل الأفكار ومثل الأفعال الحيوية الأصيلة في الفكر الفلسفي، وهو ملازم لها بصلابة في مسيرتها المعرفية" ومعلوم أن التساؤل من طبيعته توليد المفاهيم، وإنتاج الفكر وتوسيع مجالات التفكير، لما ينطوي عليه من طلب وتداعي. والسؤال الفلسفي كما يذهب إلى ذلك طه عبد الرحمن "لم يكن شكلاً واحداً، إنما أشكالا اختلفت باختلاف أطوار هذه الممارسة ولا يخفى أن أبرز هذه الاشكال اثنان: السؤال القديم الذي اختص به الطور اليوناني، والسؤال الحديث الذي ميّز الطور الأوروبي" فالأول أي القديم، كان قد اشتهر مع سقراط قائم على فكرتي التهكم والتوليد، التي تعني السؤال مع تصنع الجهل وتجاهل الحقيقة، وغرضه تخليص العقول من العلم الزائف مع مساعدة المتحدثين عن طريق الأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيباً منطقياً على الوصول إلى الحقيقة التي أقروا أنهم يجهلونها فيصلون إليها وهم لا يشعرون. والثاني أي الحديث، كان مع الفيلسوف إيمانويل كانط، الذي جعل من الفلسفة كلها عملية نقد ذاتي يتعرف فيها العقل على مداه وحدوده، ويتعرف في نفس الوقت على الشروط التي تجعل من المعرفة ممكنة، وقد اتخذ كانط من النقد منهجاً علمياً حديثاً، لكنه نقد لا يتوجه إلى الكتب والأنساق الفلسفية بل يتوجه إلى ملكة العقل ذاتها، فالعقل تبعاً لهذا يتخذ من نفسه موضوعاً لتأمله، حتى سمي القرن الذي كان فيه كانط قرن النقد، ثم أضحت هذه الممارسة النقدية تشمل كل شيء ولا تستثني إلا نفسها. إلا أن طه عبد الرحمن يرى أنه: آن الأوان لكي نتجاوز الشكل النقدي كما تجاوزنا شكل الفحص منها وتطلب شكلاً جديداً من السؤال يتناسب مع ما يلوح به الأفق من مآلات الحداثة، أي شكلاً أحدث وهذا يشكل الأحدث وهو الذي نسميه بالسؤال المسؤول. لأن هذا النمط برأيه يكتسب بفضل المسؤولية بعداً أخلاقياً صريحاً. وهذه الآلية تجعلنا نستخلص قاعدتين طبقهما طه عبد الرحمن على المعرفة الفلسفية، هما قاعدتا الاستيعاب والتجاوز، لقد استوعب طه عبدالرحمن أشكال السؤال الفلسفي بشقيه القديم والحديث، وتجاوزهما بطرح طريقة بديلة يتداخل فيها السؤال باعتباره وسيلة معرفية ناجعة، بالمسؤولية ذات البعد الأخلاقي بالأساس.[1]

---

(1) بلعقروز, **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر**, ص45-46.

ويظهر أن أنسب سؤال يوافق الفلسفة العربية هو السؤال المسؤول ؛لأن المسافة الفلسفية التي ينبغي أن يتخذها المتفلسف العربي، مما يفد عليه من ألوان الفلسفات ومختلف المواقف والنظريات، يملي عليه ضرورة استشعار المسؤولية، فلا ينبغي أن يجاري ويقلد بل يلزم أن يحاور فلا يتوسل بالسؤال دون مراجعته وتمحيصه ولا يسلم بالسؤال بقدر ما ينظر في الوسيلة بتقدير ويفحص الحال بالنظر إلى المآل فيكون متحرياً للمسؤولية.[1]

لقد جعل طه عبد الرحمن المسؤولية جوهر التفلسف؛ وبذلك فقد أوجب على المتفلسف الإصغاء إلى ما يلقى اليه من أسئلة. وإذا كان العقل في الفلسفة اليونانية فاحصاً وأضحى في الفلسفة الغربية ناقداً، فإنه قد أصبح عند طه عقلاً مسؤولاً، "وفي هذا نصادف الحقيقة المقررة وهي أن العقل مناط التكليف".

ومن هذا المنطق نجده يقدم صورة الفيلسوف الجديد بالصفات الآتية: [2]

أن يتقدم صفة المسؤول فيه صفة السائل.

لا يضع من الأسئلة إلا ما يلزم وضعه، ويلزم الجواب عنه.

ولا يخوض فيما يخوض فيه غيره تقليداً.

أن يضع نصب عينيه تحرير القول الفلسفي وفتح آفاق الإبداع فيه.

أن يستشكل مفهومان: مفهوم الفكر الواحد ومفهوم الأمر الواقع ؛ إذ على الفيلسوف العربي نقد الفكر الواحد الذي يتسلط ويهيمن ويوجه، ويقطع أسباب العطاء والإبداع؛ "إذ لا عطاء بغير تميز، ولا ابداع بغير خصوصية".

وواضح أن طه وجه نقده نحو ثقافة الفكر الواحد التي تغلغلت في بني جلدته، فاستشكل ما هيمن من قضاياها على المستضعفين بالسلطان لا بالبرهان، وبين كيف أن الفكر الواحد يخلّ بشرط التفلسف، وغايته إنقاذ أهله من التبعية والتلاشي.[3]

---

(1) مشروح, **طه عبد الرحمن : قراءة في مشروعه الفكري**, ص216.

(2) عبدالرحمن، طه, **الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري**, ص14.

(3) ارحيلة، عباس (2013), **فيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن**, ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي, المغرب, ص88-89.

## 2. مشروعية الجواب الإسلامي:

يظهر في كل حقبة زمنية أسئلة تختص بها، وأي أمة يجب أن تكون على استعداد للإجابة على أسئلة زمانها بجوابها الخاص المستقل، وإلا صار ملكه إلى أمة سواها، فتضطر إلى أن تجيب بما تجيب به هذه، مسلّمة، وهي راغمة، قيادها إليها، فلنسأل اذن: "هل للأمة المسلمة جوابها الخاص عن أسئلة زمانها؟"؛ ويزداد هذا السؤال إلحاحاً متى علم أن زمان هذه الأمة ليس كمثله زمان، إذ لا ينحصر في زمن البعثة النبوية ولا في الفترة التي استغرقتها حضارتها وإنما يمتد إلى زماننا هذا، بل إلى كل مكان يأتي من بعده، فمعروف أن الدين الذي أنشأ هذه الأمة وسوّاها هو الدين الخاتم، وكل دين يبقى الزمان زمانه إلى أن ينسخ بدين غيره، والإسلام دين ناسخ غير منسوخ.[1] وهذا ما نتيقنه عند تدبرنا للآية الكريمة: " مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ".[2]

وللآية الكريمة: " إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ " [3]و أيضاً من الآية الكريمة: "" وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ".[4]

الحق الثاني (المشروعية) بعد مشروعية تحرير القول الفلسفي العربي التي ناقشناها سابقاً، هو مشروعية الجواب الإسلامي وتتعلق بالحق الإسلامي في الاختلاف الفكري.

لقد ابتدأ طه عبد الرحمن مناقشة مسألة الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري بطرح سؤال هو: كيف تجيب الأمة المسلمة على أسئلة هذا الزمان؟ وبرأنه أن لا ننظر للأمة المسلمة على أنها واقع متحقق، وإنما على أنها واجب ينبغي القيام به في ظروف الواقع المتحقق، بمعنى أنها مجموعة قيم تسعى إلى أن تساهم في توجيه الأحداث المشهودة، وهذه النظرة إلى الأمة المسلمة لا تقتصر على تأمل واجبات الأمة وقيمها في استقلال عن الواقع، وإنما تتطلع إلى التنبيه على كيفية تغيير هذا الواقع على قدر الطاقة، حتى ينهض بهذه الواجبات ويأخذ بهذه القيم، إن إبراز الروح الخاصة التي تميز الجواب الإسلامي والتي تؤمّن للأمة المسلمة حق الاختلاف في فكرها عن الأمم الأخرى ولو كانت أشد منها بأساء كما تدفع ذرائع الذين يرومون حرمانها من هذا الحق ولو كانوا من بني جلدتها ففي هذه الروح غناء عن كل التفاصيل وخصوم الجواب الإسلامي، لا تنفعهم مطلقا المنازعة في هذه الروح، لأنهم يصيرون بمنزلة من ينكرون على غيرهم ما يقر لهم به.[5]

---

(1) عبدالرحمن , **الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري**, ص15.

(2) سورة الأحزاب, الآية 40.

(3) سورة آل عمران, الآية 19.

(4) سورة آل عمران, الآية85.

(5) عبدالرحمن , **الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري**, ص17-18.

تكمن مشروعية الجواب الاسلامي في اختلافه عن أجوبة الأمم الأخرى، وفي هذا الاختلاف ما يدعو طه إلى حق ممارسته طالما أن كل أمه تجيب عن أسئلة زمانها بكيفية مخصوصة تنبع من نظرتها الفريدة للكون والإنسان، ويكون إنكار هذا الحق إجحافاً بل إخلالاً بحق الاختلاف، وهكذا أبرز جملة من خصائص الاختلاف التي يتسم بها الجواب الإسلامي والتي يلزم أن تحضر كرؤية تنير الوجود الإنساني بما تسهم به من دور في الارتقاء به. لقد بنى طه عبد الرحمن "الخصائص الاختلافية الإسلامية" على مبدأين اثنين استخلصهما من "الروح الخاصة التي تميز الجواب الإسلامي، ونحن نعتبر انه هذه الروح الخاصة"، ليست سوى عصارة الرؤية الإسلامية للانسان والكون.(1)

تنبني هذه الخصائص الاختلافية الإسلامية على مبدأين أساسيين : أحدهما "مبدأ اختلاف الآيات"، ويمثله خير تمثيل اختلاف الآيات الكونية؛ والثاني، "مبدأ اختلاف الناس"، ويمثله خير تمثيل "اختلاف الأمم"؛ فلنتناولهما بالتحليل.

**أولا**: مبدأ اختلاف الآيات: هناك فرق بين "الظاهرة" و "الآية"؛ ذلك أن الظاهرة هي كل ما يظهر للعيان محدداً في الزمان والمكان، حاملا لأوصاف تقوم بينها علاقات موضوعية كما هو نزول المطر فهو متسبب عن تبخير المياه، ثم تراكمها بسبب البرودة في سحب، ثم تحولها إلى قطرات ذات حجم لا يقبل أن تبقى معلقة، فواضح أن هذه كلها علاقات مضبوطة وملحوظة؛ ولما كان كتاب الأمة المسلمة يسمي "عالم الظواهر" باسم "عالم الملك"، جاز لنا أن نسمي "النظر إلى الأشياء بوصفها ظواهر" باسم "النظر الملكي". في حين أن الآية هي الظاهرة منظورا إليها من جهة المعنى الذي يزدوج بأوصافها الخارجية، دالا على الحكمة من وجودها؛ وهذا المعنى هو عبارة عن قيمة ينبغي لمن يدركها العمل بمقتضاها كما هو معنى "الحياة" التي تشير إليه ظاهرة "نزول المطر"؛ وقد يقارن الظاهرة أكثر من معنى، بحيث تصير الظاهرة الواحدة عبارة عن آيات متعددة كما في حال "نزول المطر"، فقد يشير –بالإضافة إلى معنى "الحياة" المذكور سالفاً- إلى معنى "البعث" ( اي إعادة الحياة) ومعنى "الرحمة" ومعنى "النعمة"، فيكون عبارة عن أربع آيات مختلفة؛ ولما كان كتاب الأمة المسلمة يسمي "عالم الآيات" باسم "عالم الملكوت"، جاز أن نسمي "النظر إلى الأشياء بوصفها آيات" باسم "النظر الملكوتي".(2)

---

(1) مشروح, **طه عبد الرحمن : قراءة في مشروعه الفكري**, ص221.

(2) عبدالرحمن , **الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري**, ص18-19.

ولعل من يقف ممعناً النظر في التقابل بين الظاهرة والآية، يجد أن طه يومئ ضمنياً، إلى تقابل المنظور للكون، أعني المنظور "المُلكي" والمنظور "المَلكوتي" اللذين ترتبان عن التقابل بين النظر في الظاهرة والنظر في الآية: "والأصل في نظرة المسلم للأشياء أنها تأمل في آيات، أي نظرة "ملكوتية" ولا يصار إلى عدها ملاحظة لظواهر، أي نظرة "مُلكية" إلا بدليل أن للمسلم نظرين اثنين إلى الأشياء لا ينفك يزاوج بينهما: نظر أصلي يتدبر به الاشياء وهو النظر "الملكوتي" الذي يوصله إلى الإيمان، ونظر فرعي يدبر به الأشياء هو النظر "المُلكي" الذي يوصله إلى العلم، يستفاد من هذا أن المسلم "لا يفتأ يؤسس نظره المُلكي على نظره الملكوتي". تتأسس مشروعية "الجواب الإسلامي عند طه عبد الرحمن، إذن، على نظرة المسلم الخاصة التي يؤسسها على تبعية النظر المُلكي للنظر الملكوتي: أي تبعية النظر الفرعي "المُلكي" الذي يقتصر على الظاهرة وقصارى من يبلغ علما بقوانين هذه الظاهرة بناء على ما يطّرد من أحوالها متى علمنا أن قوانين العلم إن هي إلا "اطراد لعلاقات تصير ثابتة بين ظاهرتين" بينما أكثر للنظر الملكوتي لا ينفك يطلب الألوهة التي يجزم بوجودها، في كل شيء يعرض له أو يحيط به، مهما دقّ شانه أو جلّ، وهذا يعني أن الظواهر ترتقي عنده إلى رتبة الآيات المختلفة.(1) **ثانياً**: مبدأ اختلاف الناس: هناك أيضاً فرق بين المجتمع والأمة؛ ذلك أن المجتمع هو مجموعة أفراد يسلكون سبيل الاشتراك في سد الحاجات وأداء الخدمات؛ ولما كان كتاب الأمة الإسلامية يطلق على "الانتظام في أعمال جماعية، خيراً كانت أو شرا" باسم "التعاون"، جاعلاً التعاون بين المجتمعات من جنس تعاون الأفراد داخل المجتمع الواحد، جاز أن نسمي "التعاون بين المجتمعات من جنس تعاون الأفراد المختلفين أو بين المجتمعات المختلفة" باسم "العمل التعاوني".أما الأمة، فهي المجتمع منظورا إليه من جهة القيم التي يدعو إليها والتي تؤهله لأن يبلّغها إلى الأمم الأخرى، سعياً وراء الارتقاء بالإنسان؛ ولما كان كتاب الأمة المسلمة يطلق على "العمل بقيم الخير" اسم "الإتيان بالمعروف"، جاعلا العمل بهذه القيم بين الأمم المختلفة من جنس العمل بها بين الأشخاص داخل الأمة الواحدة، جاز أن نسمي "التعامل بين الأشخاص المختلفين وبين الأمم المختلفة على مقتضى قيم الخير" باسم "العمل التعارفي"، اذ حقيقة التعارف هو التعاون على المعروف وترك التعاون على المنكر.(2) يؤسس طه عبد الرحمن مشروعية الجواب الإسلامي، ويسند لهذا الجواب مشروعية "الاختلاف الفكري" الذي يحصل من اختلاف النظر الإسلامي الملكوتي عن النظر غير الإسلامي المُلكي، واختلاف التعامل الإسلامي الذي هو"تعامل تعارفي" عن التعامل غير الإسلامي الناشئ بين المجتمعات والذي هو "تعامل تعاوني"! وهكذا يقيم طه

(1) مشروح , **طه عبد الرحمن : قراءة في مشروعه الفكري**, ص222-224.

(2) عبدالرحمن, **الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري**, ص20-21.

مفاضلته بين الفكر الإسلامي وغيره، لكنه لا يعتبر أن مشروعية الجواب الإسلامي تصدر عن مجتمع بل عن أمه، ولا هي تقترن بقيم محدودة بل بقيم واسعة وهي قيم ترتقي بالإنسان.[1] وبهذا الصدد ينبغي التأكيد أن تفريق الجواب الإسلامي بين "النظر المُلكي" و "النظر الملكوتي" أو بين "العمل التعاوني" و "العمل التعارفي" لا يستدل منه مطلقاً أنه يستغني بالطرف الثاني عن الطرف الأول، وإنما الذي يستدل منه هو أن يغني الطرف الأول بالطرف الثاني؛ ويتجلى هذا الإغناء في جعل العلاقة بينهما علاقة تأسيس الثاني للأول؛ وتوضيح ذلك كما يأتي: يحتاج النظر المُلكي إلى أساس آخر (بكسر الخاء) يبنى عليه لكي يحصّل مشروعيته؛ وتقوم مشروعية هذا النظر في ثبوت فائدته في الارتقاء بالإنسان في مراتب الكمال العقلي؛ فلو فرضنا أن هذا النظر لجأ إلى نظر مُلكي مثله لإثبات فائدته في هذا الارتقاء العقلي، للزم أن نثبت لهذا النظر الثاني هذه الفائدة؛ حينئذ، نحتاج إلى نظر ثالث من فوقه يلزم بدوره إثبات فائدته، وهكذا دواليك،؛ ولا مخرج من هذا التسلسل إلا بنظر يختلف عن النظر المُلكي ؛ وليس ذاك الا النظر الملكوتي، اذ بمقدوره وحده أن يحسم في كل نظر مُلكي، مثبتا له هذه الفائدة أو منافيا لها عنه، وذلك لأنه يستمد هذه القدرة من القيم التي يحصّلها من تدبّر مختلف الآيات والتي تهدي الإنسان إلى سبيل الإيمان[2]. أما العمل التعاوني فإنه يحتاج إلى أساس آخِر، يبنى عليه لكي يحصّل مشروعيته؛ وتقوم مشروعية هذا العمل في ثبوت فائدته في الارتقاء بالإنسان في مراتب الكمال السلوكي؛ فلو فرضنا أن هذا العمل لجأ إلى عمل تعاوني مثله لإثبات فائدته في هذا الارتقاء السلوكي، للزم أن نثبت لهذا العمل الثاني هذه الفائدة؛ وحينئذ، نحتاج إلى عمل ثالث من فوقه يلزم بدوره إثبات فائدته، وهكذا دواليك؛ ولا مخرج من هذا التسلسل إلا بعمل يختلف عن العمل التعاوني؛ وليس ذاك إلا العمل التعارفي، اذ بمقدوره وحده أن يحسم في كل عمل تعاوني، مثبتاً له هذه الفائدة أو منافياً لها عنه، وذلك لأنه يستمد هذه القدرة من القيم التي يقع التعامل بها بين الأشخاص أو الأمم، والتي تهديهم إلى سبيل التعاون على المعروف.[3] يتبين لنا مما سبق أنه قد لا يستساغ في عالم اليوم خطاب طه عبدالرحمن حول مشروعية "الجواب الإسلامي" وبالتالي أحقية هذا الجواب في "الاختلاف الفكري" حيث تطغى نزعة تلفظ كل خطاب ديني، مع إصرار الدكتور طه عبدالرحمن على كون الجواب الإسلامي جواباً اختلافياً لأنه " روح الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان تتجلى في حقيقتين اثنتين؛ إحداهما الإيمان، ويتوصل إليه بالنظر في مختلف الآيات، أي بالنظر الملكوتي بوصفه مؤسساً للنظر المُلكي؛ والثانية التخلق ويتوصل إليه بالتعامل مع مختلف الأشخاص والأمم

---

(1) مشروح, **طه عبد الرحمن : قراءة في مشروعه الفكري**, ص225-226.

(2) عبدالرحمن, **الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري**, ص22-23.

(3) عبد الرحمن, **الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري**, ص22-23.

أي بالعمل التعارفي بوصفه مؤسسا للعمل التعاوني؛ وتكفي هاتان الحقيقتان لتحديد خصوصية الجواب الإسلامي؛ وتفصيل هذه الخصوصية يكون من الوجوه الآتية: [1]

أ. يختص الجواب الإسلامي بكونه أصلا جوابا اختلافياً، لأن الاصل في نظر المسلم أن يكون نظراً ملكوتياً والأصل في عمله أن يكون عملاً تعارفياً؛ والأصل الأول يجعله ينظر في آيات لا يتناهى اختلافها؛ والأصل الثاني يجعله يتعارف معه أشخاص وأمم لا يضاهى اختلافهم، جاعلاً من اختلاف هذا واختلاف هؤلاء آيات اخرى.

ب. تختص اختلافية هذا الجواب بكونها اختلافية إيمانية وأخلاقية؛ فهي اختلافية إيمانية، لأن النظر الملكوتي يورث المسلم رسوخ الإيمان؛ وهي كذلك اختلافية أخلاقية؛ لان العمل التعارفي يورثه دوام التخلق.

ج. تختص إيمانية الجواب الإسلامي بكونها أشمل إيمانية، لقد أشرنا إلى أن المسلم يعتقد جازماً أن الدين الإسلامي هو خاتمة الأديان السماوية؛ ولا تعني هذه "الخاتمية" أن هذا الدين أنهى نزول الوحي إلى الناس فقط، بل تعني أنه جمع ما في سابق الأديان من أسرار الإيمان، وزاد عليها أسرارا أخرى ليست فيها، فتكون القوة الإيمانية للدين الإسلامي أوسع مدى من القوة الإيمانية لغيره من الأديان؛ وإذ ذاك، لا عجب في أن يرى المسلم في كل شيء –في نفسه أو في أفقه- سبباً للزيادة في إيمانه؛ فأينما توجّه، وجد ربه.

د. تختص أخلاقية الجواب الإسلامي بكونها أكمل أخلاقية، معلوم أن المسلم يعتقد جازماً أن الأخلاق الإسلامية تتم الأخلاق السابقة عليها، ولا تعني هذه "التميمية" أن هذه الأخلاق تضيف إلى أخلاق الأمم الأخرى قيما سلوكية لم تعرفها من قبل فحسب، بل تعني كذلك أنها تنشئ في القيم الخلقية التي عرفتها هذه الأمم مراتب ومقامات عليا لم تعرفها من قبل، فتكون القوة الأخلاقية للدين الإسلامي أعلى رتبة من القوة الأخلاقية لغيره من الأديان، وعندئذ، لا غرابة أن يتوسل المسلم بكل فعل اتى به إلى تكميل تخلقه، إذ كيفما تصرف، طلب القيمة التي تزكي تصرفه[2].

وباختصار إن خصوصية الجواب الإسلامي تتحدد باختلافية إيمانيتها أشمل إيمانية وأخلاقيتها أكمل اخلاقية. واخيرا إن الاختصاصات التي اختص بها الجواب الإسلامي لا تتعارض مع مبادئ المجال التداولي الإسلامي، وان مشروعية الجواب الإسلامي تعطي الحق للأمة الإسلامية لإبراز اختلافها المقيد للأمم جميعها، لأن الجواب الإسلامي عن أسئلة زمانه جواب يتمتع بالقيمة المطلوبة للرقي بالإنسان وتوجيهه للرشاد والهدى وإلى الطريق الصواب.

---

(1) المصدر نفسه, ص24-26

(2) المصدر نفسه, ص24-26.

**3- مشروعية النقد الأخلاقي وتأسيس الحداثة الإسلامية:**

مفهوم الحداثة مفهوم واسع لا يعرف حدوداً جغرافية ولا عرقية فالحداثة وعي الإنسان المتجدد بذاته، وموقف الحداثة قد يوجد في أي زمان وعند كافة الشعوب. والنزعة الإنسية ليست حكرا على اوروبا والغرب كما حاول أن يوهمنا الاستشراق. هناك حداثة إسلامية، إذ عرف تاريخ الإسلام مرحلة إنسية هامه ومضيئة بلغت أوجها في القرن الرابع الهجري الذي شهد أقصى درجات الحرية الفكرية وأرقى مراتب المعرفة العليا. "ويمكن هنا تسمية نماذج كبرى من المثقفين الذين مارسوا مثل هذا الموقف الحر والمستقل" فمثلا الجاحظ والتوحيدي يعتبران من أكثرهم جرأة وحداثة.[1] إن الحداثة المادية "الغربية" قد غزت أفكار، وأذهان، وأبدان، ووجدان الشعوب مع أنها ليست إلا تطبيقاً ممكناً من بين تطبيقات ممكنة ما تزال غير منزلة على الواقع. وهكذا فإن التطبيق الإسلامي لروح الحداثة، كما يرى طه عبدالرحمن، تكشف عن تطبيق يسمو بروح الحداثة بما لا يسمو به النموذج الغربي. وتتبدى مشروعية تأسيس الحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن في نقده لكل من المنظورين التقليدي ( التراثي) والحداثي. وبرأيه إن المنظور التقليدي أو التراثي يجمد على الموجود ولا يفتح أي أفق للفكر بحيث يتخندق في بؤرة ما انتهى إليها الاجتهاد، دون أن يوسع هذا الأخير ويطلب تطبيق الحداثة بروحها وفق "مجال التداول الإسلامي"! وبالتالي وفق مسوغات تنهض بحداثة إسلامية من شانها أن تتجاوز، كما قلنا، مساوئ واقع الحداثة الغربية. أما المنظور الحداثي فإنه، برأي طه عبد الرحمن، يعتبر الحداثة الغربية النموذج التطبيقي الواحد الوحيد لروح الحداثة وبالتالي فإن طلب نموذج آخر غير ممكن ولا مشروعية تاريخية ولا حضارية له، لأن الحداثة الغربية هي النموذج الأمثل والأوحد لتطبيق روح الحداثة.[2]

(1) الفجاوي، مختار (2005), **نقد العقل الاسلامي عند محمد اركون**, ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر, , لبنان, ص156.

(2) مشروح , **طه عبد الرحمن : قراءة في مشروعه الفكري**, ص230-231.

وكلاهما في نظر الدكتور طه عبد الرحمن لا إبداع عند أحدهما، فمقلدوه المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، ومقلدوا المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه. من جهة أخرى ما كان بالإمكان التحفز نحو البحث عن بناء حداثة إسلامية، إلا على أساس التخلص من هيبة ورهبة الحداثة الغربية، وأنها لا تمثل تمام الحداثة واكتمالها، وليست هي الحداثة الوحيدة في تاريخ العالم، بقدر ما تمثل واحدة من الحداثات التي عرفها الاجتماع الإنساني. لا يبدأ الطريق إلى الحداثة من الغرب ولا يحق له تملك الحداثة، والحداثة ليست بغربية لا بجوهرها ولا بطبيعتها، ولذلك لا بد من فك الارتباط الفكري والتاريخي بين الغرب والحداثة[1]. ويرى الدكتور طه عبد الرحمن، إنه أذا جاز القول أن يكون للحداثة الغربية على وجه الخصوص أشكالا متعددة مع ثبوت اشتراكها جميعا في التاريخ والمصير، فمن باب الأولى على وجه العموم أن يكون للحداثة أشكالاً تختلف باختلاف التاريخ والمصير. وعندئذ لا بد أن يكون للتاريخ الإسلامي والمصير الإسلامي وحالهما في التميز عن غيرهما أمر ثابت مقطوع به، أثرهما الخاص في تحديد مسلك المجتمع المسلم في التحديث. وعلى ضوء هذا التصور، يصل الدكتور طه عبد الرحمن إلى مدار نظريته القائمة على إثبات الدعوة التالية، وهي (كما أن هناك حداثة غير اسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية).[2]

عند الاطلاع على دعوى تأسيس الحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن، يمكن ملاحظة الارتباط الوثيق بين هذه الحداثة وحق الإبداع حتى إن طه يوشك أن يجعلهما في معنى واحد، فهو يلمس أنه ما دامت هناك تطبيقات ممكنه لروح الحداثة فإنه يصار من هذه الحقيقة إلى عدم اعتبار التقليد للحداثة الغربية، فلن تكون حداثة إسلامية متى اتبعت هذه الحداثة النموذج أو التطبيق الغربي، وبالتالي يلزم أن "يبدع" المسلمون حداثتهم الخاصة ولهذا "لا بد من اعتبار الحداثة تطبيقا داخليا لا خارجياً"، ولا بدّ أيضاً من اعتبار الحداثة "تطبيقا ابداعيا لا تطبيقا اتباعيا"[3].

أقام طه عبد الرحمن نظريته في الحداثة على التفريق بين "واقع الحداثة" كما يجري في الغرب الحديث و "روح الحداثة" أي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان، في أي زمان وأي مكان. وأخضع "روح الحداثة" لمبادئ ثلاثة [4]:

---

(1) ميلاد , **الفكر الإسلامي : قراءة ومراجعات**, ص163-165.

(2) المصدر نفسه، ص 165.

(3) عبد الرحمن, **الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري**، ص 185 .

(4) عبدالرحمن، طه (2009)، **روح الحداثة**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 24

المبدأ الاول: " مبدأ الرشد" إذ الأصل في الحداثة الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد، أي رفض وصاية الآخر على تفكيرنا وتوجهنا، وذلك باستقلالنا عما يراد بنا، وبإبداعنا في معترك عصرنا بمكوناتنا.

والمبدأ الثاني: "مبدأ النقد" اذ الأصل في الحداثة الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، باعتماد عقلنة الظواهر والاعتراض على كل ما يعرض علينا من أفكار، ونقل هذا الذي يعرض من صفة التجانس إلى صفة التغاير.

والمبدأ الثالث: "مبدأ الشمول" إذ الأصل في الحداثة الاخراج من حال الخصوص إلى حال العموم، فيتحقق التوسع والتعميم(1).

وحتى يتغلب طه عبد الرحمن على إشكالات عصره، عمد إلى تأسيس حداثة إسلامية يكون سندها الأخلاق الإسلامية، اذ ماهية الإنسان تحددها الأخلاق، ولا استمداد لأخلاق من غير دين.

تختلف مبادئ الحداثة الإسلامية عن مبادئ الحداثة الغربية، ولذلك من الطبيعي أن تنشأ بينهما الصدامات لاختلافهما عن بعضهما، لهذا انتقد طه الحداثة الغربية لبعدها عن المنهج الذي لا تستقيم حياة الناس بدونه، وكتابه سؤال الأخلاق جعله "مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"، ومنطلقه في كل ذلك أن الأنسان كائن أخلاقي. وكما أن هناك الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، هناك الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري.

وهكذا فإن الإبداع في نظر طه عبدالرحمن هو السبيل إلى الحداثة، ولقد قرر طه شروطا للتطبيق الإسلامي لروح الحداثة، إذ من الضروري آلية انتقال المسلم من الحداثة الغربية المقلدة إلى الحداثة الإسلامية المبدعة، ويقول: "وإنما صادفنا حداثته بموجب شعورنا بحاجة المسلم المعاصر إلى فكر ديني متميز يناسب عصره، فنكون قد أتينا بحداثة من إبداعنا، لا من إبداع من هو أجنبي عنا، تاريخاً وتداولاً"(2).

ومما يجدر التنويه به ما وضعه من لبنات في بناء الحداثة الإسلامية في كتابه "روح الحداثة"، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية وما بسطه من نقد للحداثة الغربية ومن سار على دربها من الحداثيين في كتابه : "سؤال الأخلاق"، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية.(3)

---

(1) عبد الرحمن , **روح الحداثة**، ص 25-28

(2) المصدر نفسه , ص 33

(3) ارحيلة , **فيلسوف في المواجهة**, ص151-152.

إن الحداثة الغربية قد خانت المبادئ التي رسمتها الحداثة لنفسها فانقلبت منقلبا مذموماً تجسد في نقيض المقصود من المبادئ التي ذكرنا: فبدل إخراج الإنسان من حالة القصور إلى حالة الرشد تخلى التطبيق الغربي عن الإنسان "ليقبع في مستوى الفرد" الذي أضحى مقذوفا به في سدى التناهي والانقطاع عن أفقه الإنساني، فلا اضحى المرء، في زمن الحداثة الغربية، يكترث سوى بذاته ولا يفكر إلا بذاته نظرا للهيمنة الذاتية التي نظرت إليها عقلانية ديكارت، وبدل التعقيل الموسع آلت الحداثة الغربية إلى تعقيل مضيق انطلق من ثلاث مسلمات ثبت بطلانها حتى لدى نقاد الحداثة من المفكرين الغربيين أنفسهم، فما التوصيف الذي أطلق على العقل من قبلهم والذي يرميه بالمحمودية بل والقصور او "بالأداتية" الا دليل على ضيق هذا العقل وانحصاره مما تأكد معه أمران:

- الأمر الأول: يفيد أن العقل لا يمكن أن يعقل كل شيء وهنا استفاد طه عبد الرحمن من النقد الأداتي وأضاف إليه النقد الإيماني الذي يضع العقل في حدود الدين.
- الأمر الثاني: ويتعلق باعتماد الحداثة في تطبيقها الغربي إلى جانب تمجيد العقل وبسط سلطانه.[1]

إن الغربيين قد وضعوا العقلانية في أعلى مرتبة من مراتب الإدراك الإنساني، وجعلوا خلوصها وإطلاقها عليهم دون سواهم، كما وجد أن مبدأ "العقلانية" الذي غلب على الدارسين من العرب والمسلمين جاء تقليداً مبتذلا لأساتذتهم من الغرب.

ونقد في كتابه "سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية " [2] العقلانية على مقتضى أخلاق الدين الإسلامي، فكشف عن النقص في الوجه العقلي للحضارة الغربية وما وقع فيه المفكرون والمنظرون من المسلمون والعرب في اشتغالهم بموضوع العقلانية، وأوضح ذلك في الحقائق الآتية [3]:

1- جعلهم العقلانية على رأس وسائل النهوض بواقع العالم الإسلامي، مع الإشادة بأهمية المناهج العقلية في النقد والتحضر.
2- مزجهم بين الأخلاق الإسلامية وغيرها مسايرة للتطور واستجابة لمقتضى التغيير.
3- عجزهم عن تجديد النظر في مسألة العقلانية منذ اشتغالهم بها في منتصف القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا. فقد فاتهم الاعتراض على ما في العقلانية من صفات سلبية حين تمسكوا بالعقلانية المجردة وغير الموجهة التي ورثوها عن الغير، ففوت عليهم تمسكهم هذا خصوصية المعرفة بالتراث الإسلامي.

---

(1) مشروح, **طه عبد الرحمن : قراءة في مشروعه الفكري**, ص236-238.

(2) عبد الرحمن , **سؤال الأخلاق**.

(3) ارحيلة, **فيلسوف في المواجهة**, ص153-154.

يقابل طه عبد الرحمن التعقيل الحداثي الغربي، وفي هذا الجانب يتبنى" النقد المتنوع"، وذلك بعد أن بين أوجه فساد دعوى خضوع كل شيء للنقد بالأدلة التي نسوق منها الابطالين التاليين:

1- إبطال دعوى كون "كل شيء يقبل النقد" بناء على افتراض أن "النقد هو الطريق الوحيد الذي يوصل الحق إلى كل شيء". فهذا افتراض مردود لكون طريق المعرفة لا تنحصر في النقد، إذ نقيض النقد هو "الخبر" أو قل ببساطة إن "المعرفة الحاصلة بطريق الخبر أيقن من المعرفة الحاصلة بطريق النقد".

2- ابطال دعوى كون "كل شيء يقبل النقد" بناء على افتراض أن كل الأشياء ظواهر خاضعة للنقد، فليس، في نظر طه عبد الرحمن كل شيء ظاهرة فهناك " من الأشياء ما ليس بظواهر كالقيم الروحية والمثل العليا". فالأصل هو الإيمان بها ورسوخ الثقة بها، وليس النقد بسابق على هذه الثقة ولا على هذا الإيمان.[1].

وهكذا فإن الغرب يريد أن يحتكر الحداثة لنفسه ويقدمها على أساس النموذج الوحيد، فلا حداثة بدون الغرب ولا تقدم خارجاً عنه، فمن يريد الحداثة عليه أن يتبنى القيم الغربية كاملة غير منقوصة. جاء رد طه عبد الرحمن على ذلك، بما اطلق عليه "مسلمات التطبيق" التي هي، في نظرنا "مسلمات المجال التداولي" فهكذا جعل "روح الحداثة" تشهد تطبيقات متنوعه مما يضعنا أمام حداثات لا أمام حداثة واحدة بعينها، وهذا يؤكد حقيقة مفادها أن كل تطبيق للحداثة في روحها إنما ينبغي أن يكون تطبيقا مبدعا لا مقلداً. وهكذا يمكن القول إن كل تطبيق لروح الحداثة تصاحبه اعتقادات وافتراضات خاصة مستمدة من مجاله التداولي، بحيث تختلف تطبيقات هذه الروح باختلاف هذه الاعتقادات والافتراضات، وقد تكون بعض هذه المسلمات فاسدة فتتسبب في دخول بعض الآفات على التطبيق، فإن يتعين علينا أن نقف على إبراز هذه المسلمات، وأن نبين كيف أنها لا تصدق في "المجال التداولي الإسلامي" حتى نبني التطبيق الإسلامي لهذه الروح على غير هذه المسلمات.

---

(1) مشروح، **طه عبدالرحمن قراءة في مشروعه الفكري**, ص239.

إن طه عبد الرحمن أعاد لبعض المفاهيم والأفكار الفلسفية قيمتها العملية، وربطها بأرضيتها المفهومية الأصيلة أو المجال التداولي الذي يختلف عن باقي المجالات الأخرى: كاليونانية قديما والغربية حديثاً، فالعقل لم يصبح جوهرا وإنما هو فعل ادراكي ووصف خلقي، والفلسفة ليست قولا فحسب بل هي قول مزدوج بالفعل وخطاب مزدوج بالسلوك، والأصل في الفلسفة ليس هو ممارسة السؤالية إنما المسؤولية لتتخذ الفلسفة بعدا أخلاقيا صريحا.[1]

(1) بلعقروز، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر**, ص47.

## الخاتمة

ظهر الفكر العقلاني حيث حلّ العلم مكان الدين، مما حدى بطه عبد الرحمن إلى تحجيم العقل الأداتي (البرهاني)، وإعادة الروحية الإسلامية إلى مكانها الطبيعي وهو يرى أن ازدواجية الوجود الانساني هي الأساس في بناء آرائنا وجودا وسلوكاَ. وأن الدين هو منبع السلوك الإنساني، والأخلاق والقيم والمبادئ الراسخة وأن المجتمع المسلم قد انهار أخلاقيا بسبب تقليده للغرب ودخوله العلمانية.

وقد أظهرت الدراسة أن طه عبد الرحمن رتب الأخلاق إلى ثلاث مراتب : أولها أخلاق يدركها العقل المجرد ( تكون الأخلاق مجرد أحكام عملية قابلة لأن تعرف وتعلم نظريا)و ثانيها أخلاق يدركها العقل المسدد (تكون الأخلاق الدينية تصرفات وسلوكيات يتوجه بها العاقل إلى خالقه وإلى غيره، وثالثها أخلاق يدركها العقل المؤيد (يتعدى الوحي المكتوب الآمر إلى الناس أجمعين).

تعتمد فلسفة طه عبد الرحمن الأخلاقية على تجربة الحياة المؤيدة وتقسم إلى ثلاث مراحل: فك الارتباط بين الفلسفة عموماً ومفهوم الحداثة خصوصاً، وإعادة ارتباط الأخلاق بالفلسفة. تأسيس مفهوم العمل الأخلاقي على مبادئ وقيم الدين وعلى قراءة القرآن الكريم.

وقد نادى طه عبد الرحمن بالعودة للتراث (ولا تعني العودة أن نرجع بالعلم والفكر إلى الوراء) وإنما استعادة الذاكرة المفقودة وإرساء الثوابت للحد بين الفعل التاريخي والعقلاني؛ لأن التراث هو البنية الروحية والأخلاقية والفكرية، وعمل طه عبد الرحمن على تأسيس حداثة ذات توجه معنوي بديلة عن حداثة التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي، واستخدم لذلك أدواته المنهجية ليرجع العلاقة بين الروحي والمادي والمعنوي.

كذلك سعى طه عبد الرحمن إلى الاستقلال العربي الإسلامي في الحفاظ على الهوية والتراث وذلك بإنشاء فلسفة تداولية عربية أساسها لغة الضاد باعتبارها لغة للتواصل والتخاطب وأن لا ننقاد للتبعية والتقليد ونجعل التراث هو هويتنا وهو الباعث للإبداع من الشخص ذاته.

التراث سلوك حضاري يكتشف التاريخ وينتج الثقافة ويبني الحضارة حيث أننا بحاجة له لترسيخ الوجدان العربي الإسلامي المعاصر، ويعتبر مشروع طه عبد الرحمن في تجديد الفكر الفلسفي الاسلامي من أهم وأبرز المشاريع الفكرية العربية المعاصرة، والذي يحثّ على إنشاء مقومات الإبداع في النظر إلى التراث، وهذا لا يصبح واقعاً إلا بالتزام الفلاسفة العرب بقواعد ومقتضيات المجال التداولي العربي الاسلامي، عند التزامنا بمنهجية طه عبد الرحمن والقائمة على

الاستدلالية التناظرية والاستدلالية النظرية سنتمكن من ممارسة التراث المعاصر بعيداً عن التقليد والتعقيد.

ونادى طه عبد الرحمن بتقويم التراث بواسطة الرؤية التداولية والتراثية وذلك بنقد المشاريع الفكرية من جهة، وتفسير مقولات الفكر الغربي وتقويضها من جهة أخرى، كما سعى طه عبد الرحمن كغيره من المفكرين العرب كالجابري والعروي و أركون في القراءة والتاويل، حيث نقد المقاربة التجزيئية للتراث والتي أسقطت منها مفاهيم منقولة من المجال التداولي الغربي دون مراعاة لبعض مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي والتي تشمل المعرفة والعقيدة واللغة، ودعى للنظرة التكاملية بأن التراث كلٌ لا يتجزأ.

وأسس طه لسؤال فلسفي جديد "هو السؤال المسؤول" أي سؤال "يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه". فبالسؤال المسؤول يصبح الفيلسوف المتسائل هو أيضا مسؤولاً عن أفعاله كلها، ويصبح الأصل في الفلسفة "هي المسؤولية"، وتم الاعتماد على السؤال المسؤول لتسهيل عملية تحرير القول الفلسفي العربي والعمل على فتح آفاق الإبداع، وذلك باستشكال مفهومين هما: الفكر الواحد والأمر الواقع، حيث أن الفكر الواحد يعارض "مبدأ المسؤولية"، وهو يفضي لنقيضه، والأمر الواقع هو مفهوم سياسي لا فلسفي يضاد مبدأ الاعتراض الذي تنبني عليه الفلسفة.

وأظهرت الدراسة أن المناظرة هي علم عربي أصيل مختص بدراسة الفاعلية التناظرية الحوارية بقصد تطوير أسلوب المباحثة التي تتم بين طرفين لإصابة الحق في ميدان من ميادين المعرفة. والمناظرة هي ما يميز الفلسفة عن غيرها من أصناف المعرفة الإنسانية، وتعميم المناظرة أكسب التراث خصباً فلسفياً متميزاً. وعلم المنطق تعرف به حقائق الأشياء ودلائلها وقد اعتبره طه عبد الرحمن آلة للتعلم الشرعي وأوجد مبدأ "المجال التداولي الإسلامي العربي" لبيان مشروعية علم المنطق، ولمحاربة المغالطات الفكرية والمذهبية.

وأظهر طه عبدالرحمن مشروع " التأسيس الإسلامي للحداثة" كان المدخل لتطبيق بديل لروح الحداثة كما تبلورت في الفكر الإنساني الكوني، لا كما مارستها الحضارة الغربية واختزلتها في مظاهرها المادية قاطعة بذلك جميع الأواصر الممكنة مع الجوانب الروحية. ومشروعية تأسيس الحداثة الإسلامية تقر بحقيقة مفادها أن الحداثة ثمرة للجهد الإنساني عبر التاريخ، وهذه الحقيقة تجعل المشروعية ثابته لكل أمه بتطبيق حداثتها بحسب تطورها التاريخي والثقافي والحضاري.

جعل طه عبد الرحمن المسؤولية جوهر التفلسف فإذا كان العقل في الفلسفة اليونانية فاحصاً، وأضحى في الفلسفة الغربية ناقداً، فإنه أصبح عند طه عقلاً مسؤولاً. تكمن مشروعية الجواب الإسلامي في اختلافه عن أجوبة غيره من الأمم، وفي هذا الاختلاف ما يدعو إلى حق ممارسته من منطلق أن كل أمة تجيب عن أسئلة زمانها بكيفيتها المخصوصة، ويكون انكار هذا الحق إجحافاً بحق الاختلاف. وأن روح الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان تتجلى في حقيقتين اثنتين، إحداهما الإيمان، ويتوصل اليه بالنظر في مختلف الآيات، أي بالنظر "الملكوتي" بوصفه مؤسسا للنظر "الملكي" والثانية "التخلق" ويتوصل اليه بالتعامل مع مختلف الأشخاص والأمم؛ أي بالعمل التعارفي بوصفه مؤسسا للعمل التعاوني، وتكفي هاتان الحقيقتان لتحديد خصوصية الجواب الإسلامي.

لقد ربط طه عبد الرحمن تأسيس الحداثة الإسلامية بحق الإبداع، فبوجود تطبيقات ممكنة لروح الحداثة، يبدع المسلمون حداثتهم الخاصة، ويبتعدون عن التطبيق الغربي للحداثة، لذلك تعتبر الحداثة تطبيقاً داخلياً لا خارجياً وبالتالي تطبيقا إبداعياً لا تطبيقا اتباعياً. وأقام طه عبد الرحمن نظريته في الحداثة على التفريق بين "واقع الحداثة" "كما يجري في الغرب"، وبين روح "الحداثة" أي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان وأخضع طه روح الحداثة لثلاثة مبادىء (الرشد، النقد، والشمول).

لقد وضع الغربيون العقلانية في أعلى مراتب الإدراك الإنساني، بمعنى دعوا إلى تمجيد العقل وبسط سلطانه وأن كل شيء قابل للنقد، وهذا كشف عن النقص في الوجه العقلي للحضارة الغربية، وقابل طه عبد الرحمن العقلانية الغربية ب"النقد المتنوع" وبين فساد صلاحية خضوع كل شيء للنقل لأن طريق المعرفة لا تنحصر في النقد إذ أن نقيض النقد " الخبر" بمعنى ان المعرفة الحاصلة بطريق "الخبر" أيقن من المعرفة الحاصلة بطريق النقض ومن وجهة نظر الغرب أيضاً أن كل شيء يقبل النقد بناءاً على افتراض أن كل الأشياء ظواهر خاضعة للنقد وبنظر طه ليست كل الأشياء ظواهر، فهناك القيم الروحية والمثل العليا التي هي ليست بظواهر وتستلزم الإيمان بها ورسوخ الثقة بها.

إن طه عبد الرحمن أعاد لبعض المفاهيم والأفكار الفلسفية قيمتها العملية، وربطها بأرضيتها المفهومية الأصيلة أو المجال التداولي الذي يختلف عن باقي المجالات الأخرى: كاليونانية قديما والغربية حديثاً، فالعقل لم يصبح جوهرا وإنما هو فعل إدراكي ووصف خلقي، والفلسفة ليست قولا فحسب بل هي قول مزدوج بالفعل وخطاب مزدوج بالسلوك، والأصل في الفلسفة ليس هو ممارسة السؤالية إنما المسؤولية لتتخذ الفلسفة بعدا أخلاقيا صريحا.[1]

لقد اعتبر طه عبد الرحمن ما يسمى "بمشروعية تأسيس الحداثة الإسلامية" بمثابة "المدخل"! وهو مدخل لا يرى فيه أنه طلب "للحل الإسلامي بقدر ما هو تنظير للتطبيق الإسلامي الممكن لروح الحداثة، وإذا كان سؤال الأخلاق الكتاب الذي سبق روح الحداثة" قد مهد الطريق بنقد الحداثة الغربية، فإنه قد شرع لدعوى تأسيس حداثة إسلامية، وذلك ما عمل طه عبد الرحمن على تحقيقه بجهد اجتهادي مستمد من روح إسلامية، رام بها ومن خلالها، احتواء روح الحداثة وتطبيقها بموجب مسلمات التداول الإسلامي وعلى مقتضاه.[2]

---

(1)عبدالرحمن، **سؤال الاخلاق**، ص 51.

(2) المصدر نفسه , ص 52

## المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

- المهدي، محمد بن حسن (2008)، **بهجة المجالسة حول آداب البحث والمناظرة**، ط1، القاهرة: المطبعة العربية الحديثة.

- ابادي، عبد الجبار ابو الحسن الاسد (ت 415هـ/1025م)، **متشابه القرآن**، ط1، (تحقيق عبد الكريم عثمان)، مكتبة وهبة، القاهرة، 1966م.

- أحمد، عزمي (2015)، **الوجه الآخر للفلسفة مدخل معاصر**، ط1، أربد: عالم الكتب الحديث.

- أرحيله، عباس (2013)، **فيلسوف في المواجهة – قراءة في فكر طه عبد الرحمن**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

-الفجاوي، مختار (2005)، **نقد العقل الاسلامي عند محمد اركون**، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

- أيهاب، كمال محمد (2006)، **الطرق الصوفية، حقيقة أصيلة أم بدعة دخيلة**، ط1، القاهرة: الحرية للنشر والتوزيع.

- بدوي، عبد الرحمن (1970)، **خريف الفكر اليوناني**، ط1، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

- بلعقروز، عبدالرزاق (2009)، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر**، ط1، الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون.

- بوحناش، نورة ( 2012)، **مقاصد الشريعة عند الشاطبي: وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي**، ط1، الرباط: دار الأمان.

- بيجوفيتش، علي (2013)، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ط3، القاهرة: دار الشروق.

- التفتازاني، ابو الوفا الغنيمي، **مدخل إلى التصوف الاسلامي**، ط3، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

- التهانوي، محمد بن علي (ت 1158هـ/1745م)، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ط1، (تحقيق لطفي عبد البديع)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972م.

- تيرنر، كولين (2009)، **الإسلام الأسس**، ط1، ترجمة : نجوان نور الدين، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

- الجابري، محمد (1986)، **بنية العقل العربي**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

- الجابري، محمد (2006)، **نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- الجابري، محمد (2010)، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط6، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- الجابري، محمد (2014)، **تكوين العقل العربي**، ط12، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- الجابري، محمد،(2011)، **التراث والحداثة : دراسات ومناقشات**، ط4، بيروت – لبنان : مركز دراسات الوحدة العربية.

- جرار، كفاح (2014)، **نقض الفلسفة المنهج والبيان وإشكاليات العقل والدين**، ط1، دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع.

- الجوزية، ابن قيم (ت 751هـ/1350م)، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، ط1، (تحقيق عبد الرحمن حسن)، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، 2012م.

- حاجي، خالد (2005)، **من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

- الحافظ، منير (2001)، **التراث في العقل الحداثي**، ط1، دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع.

- دلوز، جيل، وغتاري، فيليكس (1997)، **ما هي الفلسفة**، ط1، بيروت: مركز الانماء القومي.

- ذياب، عبد المجيد،(1993)، **تحقيق التراث العربي منهجه وتطوره**، ط2،، القاهرة- مصر: دار المعارف.

- رمضان، عبد التواب (1985)، **مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين**، ط1، القاهرة: مكتبة القاهرة.

- الساموك، سعدون (2006)، **في المذاهب الفكرية المعاصرة**، ط1، عمان: دار وائل للنشر.

- سكاتولين، جوزيبي (2013)، **تأملات في التصوف والحوار الديني: من أجل ثورة روحية متجددة،** تصدير: محمود عزب، تقديم: عمار علي حسن، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- السيوطي، جلال الدين، **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، بيروت: دار الكتب العلمية.

- السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين،(1951)، **الاتقان في علوم القرآن**، ط3، القاهرة – مصر : مكتبة مصطفى البابي الحلبي.

- الشنقيطي، محمد الأمين (بدون سنة)، **آداب البحث والمناظرة**، القاهرة: مكتبة إبن تيمية.

- الصدر، محمد (2012)، **فلسفتنا**، ط4، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.

- الطناحي، محمود محمد (1984)، **مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي**، ط1، القاهرة: مكتبة الخانجي.

- عبد الرحمن، طه (2008)، **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**، ط3، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

- عبد الرحمن، طه ( 2012)، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ط3، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

- عبد الرحمن، طه (1989), تقريب لغة المنطق, **مجلة "المناظرة**, 7 (1), ص113-121.

- عبد الرحمن، طه (2002)، **تكامل المعارف: اللسانيات والمنطق والفلسفة**، قضايا إسلامية معاصرة، الرباط، العدد 19.

- عبد الرحمن، طه (2007)، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط3، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

- عبد الرحمن، طه (2008)، **فقه الفلسفة : 2- القول الفلسفي**، ط3، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

- عبد الرحمن، طه (2009)، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

- عبد الرحمن، طه (2009)، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

- عبد الرحمن، طه (2009)، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط4، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

- عبد الرحمن، طه (2009)، **روح الحداثة**: **المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ط2،الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

- عبد الرحمن، طه (2012)، **روح الدين : من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

- عبد الرحمن، طه (2012)، **سؤال العمل: بحث عن الأصول العلمية في الفكر والعلم**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

- عبد الرحمن، طه (2013)، **الحوار أفقاً للفكر**، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

- عبد الرحمن، طه (2013)، **سؤال الأخلاق : مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ط5، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

- عبد الرحمن، طه (2015)، **سؤال المنهج : في أفق التأسيس لانموذج فكري جديد**، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.

- عبد الرحمن، طه، (2000)، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** ،ط2، الدار البيضاء – المغرب : المركز الثقافي العربي.

- عبد الرحمن، طه، (2014)، **بؤس الدهرانية : النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

- عبد الرحمن، طه،(2011)، **حوارات من أجل المستقبل**، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

- عمارة، محمد (2008)، **الاستقلال الحضاري**، ط2، الجيزة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

- الغذامي، عبدالله ( 2009)، **القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة** ،ط2، بيروت: المركز الثقافي العربي.

- الفارابي، ابو نصر (1960)، **شرح الفارابي لكتاب أرسطو طاليس في العبارة**، بدون طبعة، قدم له: ولهلم كوتش اليسوعي وستانلي اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، بحوث ودراسات بإدارة معهد الآداب الشرقية في بيروت.

- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت 339هـ/950م)، **كتاب الحروف**، (تحقيق مؤنس مهدي)، دار المشرق، بيروت 1970م.

- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت 339هـ/950م)، **كتاب في المنطق**، بدون طبعة، (تحقيق محمد سليم سالم)، مركز تحقيق التراث، القاهرة، 1976م.

- فضل الله، مهدي (1977)، **مدخل إلى علم المنطق-المنطق التقليدي**، ط1، بيروت: دار الطليعة.

- الفضلي، عبد الهادي (1985)، **تحقيق التراث**، ط1، جدة: مكتبة العلم.

- كوش، عمر (2002)، **أقلمة المفاهيم" تحولات المفهوم في ارتحاله"**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

- كينغ، هانس (1998)، **مشروع أخلاقي عالمي: دور الديانات في السلام العالمي**، ط1، ترجمة : جوزيف معلوف، أورسولا عساف، بيروت: دار صادر للطباعة والنشر.

- ماجد، حسن (2003)، **عصر الجهل، إشكالية التخلف وضرورة التنوير**، ط1، بيروت: دار الكنوز الأدبية.

- مجموعة مفكرين (2001)، **أطلس الفلسفة**، ط1، بيروت: المكتبة الشرقية.

- مجموعة مفكرين (2009)، **فلسفات عصرنا: تياراتها،مذاهبها، أعلامها، وقضاياها**، ط1، ترجمة: إبراهيم صحراوي، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.

- المرزوقي، جمال،(2001)، **علم الكلام والفلسفة الاسلامية**، ط1، القاهرة: دار الآفاق العربية.

- مشروح، إبراهيم،(2009)، **طه عبدالرحمن : قراءة في مشروعه الفكري**، ط1، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

- مقال نشر لمجلة **دراسات فلسفية وأدبية** والتي كانت تصدر عن الجمعية الفلسفية بالمغرب، سلسلة جديدة سنة 1976-1977، ص 148- 161، عرض نتائج توصل لها د. طه عبد الرحمن في كتابه اللغة والفلسفة.

- الميداني، عبد الرحمن (1993)، **ضوابط المعرفة وأصول الإستدلال والمناظرة**، تحقيق: حسين مؤنس، ط 4، دمشق: دار القلم للطباعة والنشر.

- الميلاد، زكي (2010)، **الإسلام والحداثة: من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية**، ط1، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.

- الميلاد، زكي،(2012)، **الفكر الإسلامي : قراءة ومراجعات**، ط1، بيروت – لبنان : الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

- ناصر، إبراهيم (2004)، **فلسفات التربية**، ط2، عمان: دار وائل للنشر.

- النقاري، حمّو،(2014)، **منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن**،ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

- ولد أباه، السيد،( 2010)، **أعلام الفكر العربي : مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

# TAHA-ABDULRAHMAN METHOD OF UNDERSTANDING TRADITION (AL-TURATH)

**By**

**Mohamed Saad Mohammed al-Shammari**

**Supervisor**

**Dr. Walid Attari, Prof.**

The examination dealt with the instructive modules in scrutinizing and considering inheritance in the insightful wander when Taha Abdul Rahman by perceiving the measures and philosophical foundations of the academic undertaking، As well as to know the position of the issues of heritage، and how was pulling for data، and know the position of the philosophical custom، and in what capacity may we free the philosophical say

The examination completed up with different results، the most reproachful of which is that Taha Abdul Rahman sorted out ethics to three levels: the first is the ethics of the theoretical identity (ethics are quite recently down to earth judgments that can be known and adjusted speculatively) and the second is the ethics of the mind that is paid (religious ethics are practices and practices guided by the clever To his Creator and to others)، and the third is the significant nature of the expert identity (past the made exposure to all people).

Taha Abdulrahman has shown that the complete of the mind to the periphery should see that there are limits and the academic does not have any want beyond what many would consider possible. Taha Abdel Rahman associated the establishment of Islamic advancement to creativity. With possible uses of the spirit of headway، Muslims make their own particular development، Modernity، so progression is an internal application، not remotely and in this way an imaginative application not associated with

disciples. Taha Abdel Rahman set up his theory of development to perceive "reality of headway" as it is in the West، and the spirit of "advancement"، ie، the qualities and principles prepared for propelling the civilizational nearness of man. Taha gave the spirit of advancement to three guidelines of wisdom، input and thoroughness.